JAN SPURK

TOPLUMSAL AKLIN ELEŞTİRİSİ

FRANKFURT OKULU VE TOPLUM TEORİSİ

ÇEVİRİ: IŞIK ERGÜDEN

versus

düşünce

Versus Kitap (85)

Toplumsal Aklın Eleştirisi
Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi
Jan Spurk

Özgün Künye
Critique de la raison sociale:
L'École de Francfort et sa théorie
Syllepse, 2002

Yayına Hazırlayan
Aydın Ekim Savran

Fransızcadan Çeviri
Işık Ergüden

Kapak Tasarımı
Bülent Arslan

Sayfa Düzeni
Bülent Arslan

Baskı
Can Matbaacılık
0212 613 10 77

ISBN: 978-9944-989-90-9

VERSUS KİTAP Eylül 2008
© Her hakkı mahfuzdur.

Albay Faik Sözdener Sk.
Benson İş Merkezi No:21/2
Kadıköy / İstanbul 34710
Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42

www.versuskitap.com
versuskitap@versuskitap.com

Toplumsal Aklın Eleştirisi

Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi

Jan Spurk

Fransızcadan Çeviri
Işık Ergüden

versus

içindekiler

Teşekkür 1

Giriş

Program ve Evreler: Frankfurt Okulu Nerede? 3

Frankfurt Okulu'nun Sosyolojik Programı ve Çalışma Evreleri 10

1. Toplumsal Bilimlerde Çıraklık Dönemi: Yirmili ve Otuzlu Yılların Olumsallığı, Institut Für Sozialforschung'un Kuruluşu ve İlk Çalışmalar 17

Alman Toplumu: Şafak ve Alacakaranlık 27

Bir Toplumsal Bütünlük Teorisine Doğru: Sozialforschung 35

Krizin İçinde Bilim ve Krizdeki Bilim 41

"Kalifiye İşçiler ve Memurlar": Ampirik Araştırmada İlk Adım 44

2. Eleştirel Toplum Teorisinin Öğrenilmesi Olarak Sürgün 49

Liberal Dönemin Sonu: Faşizm, Kapitalizm ve Antisemitizm 50

Toplumsal Bağı (Yeniden) Düşünmek 55

Akıldışılıklar: Almanya'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne 59

Eleştirel Teori, Pozitivizm ve Metafizik 64

Eleştirel Teori ve Amerikan Sosyolojisi 78

3. Yeni Bir Dönemin Eşiğinde: Şu Geberemeyen Kapitalizm! 83
Aydınlanmanın Diyalektiği 85
Eleştirel Varlık ve Varlığın Eleştirisi: Minima Moralia 90
Eleştiri, Akıl ve Toplum: Araçsal Aklın Eleştirisi 101
Kültür Eleştirisi, Toplum Eleştirisi 111
Modern Barbarlık 114

4. Kötülüğün Restorasyonu Karşısında Akılcı Aşma İmkânlarını Düşünmek: Ellili Yıllar 133
Hortlaklar 133
Faşizmin Mirası 139
Eleştirel Teori Olarak Sosyoloji 144
Yeniden İnşa Edilen Almanya: Yeni Bir Almanya ya da Auschwitz'den Sonra Yaşamak ve Analiz Yapmak 171

5. Sosyolojik Araştırmalar: Özgülün İçindeki Genel 179
Yöntem Sorunları: Ampirik Olgu ve Teori 181
Araştırma Alanı 189
Bir Dönemi Anlamanın Anahtar Kavramları 204

6. Sosyolojinin Eleştirisi ve Eleştirel Sosyoloji 213
Klasiklerden Ne Miras Alabiliriz? 213
Günümüz Toplumunun Eleştirisi ya da Marksizmin Sınırları 218
Negatif Diyalektik 222
Pozitivizme Karşı ve Eleştirel Sosyolojiden Yana 224
Eleştirel Sosyoloji: Miras ve Güncellik 229

Bibliyografya 251

Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen; das waren nocph gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie dieser Gesellschaft geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer Ratio nahm.

Theodor W. Adorno

Burjuva toplumunun ileri aşamasındaki irasyonelliği, anlama çabalarına ayak diriyor. Eski güzel zamanlarda siyasal iktisadı kendi ratio'suyla karşı karşıya getiren bir eleştiri yazılabiliyordu.

Theodor W. Adorno

Teşekkür

Frankfurt Okulu üzerine, eleştirel teoriler ve eleştirel sosyoloji perspektifleri üzerine sürdürdüğümüz tartışmalardan dolayı meslektaşlarıma, dostlarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Frankfurt Okulu'nun toplum teorisi yorumumu sistematikleştirmeye ve kâğıda geçirmeye beni bu karşılıklı fikir alışverişleri teşvik etti. Özellikle bu kitabın ilk taslaklarını okumuş ve eleştirmiş olan Pierre Lenel, Daniel Mercure, Jean Vincent ve Jean-Marie Vincent'a çok teşekkür ediyorum.

Giriş

Program ve Evreler: Frankfurt Okulu Nerede?

Bir sosyoloji öğrencisi hayal edelim. Örneğin eğitiminin ikinci yılından sonra tatilinin son günlerini Almanya'da geçirmektedir. Bu vesileyle de Frankfurt'ta küçük bir gezinti yapmayı tasarlar. Yeni öğretim yılında Frankfurt Okulu üzerine bir ders alacağını bildiğinden, bu okulu ziyaret etmek ister. Tıpkı Sorbonne'un, Collège de France'ın, Maison des Sciences de l'Homme'un, MIT'nin, hatta Évry Üniversitesi'nin ziyaret edilebilmesi gibi... Öğrencimiz bilinçlidir, Frankfurt Okulu üzerine araştırmalar yapmıştır. Gerçekten de, Okul Enstitüsü'nün Westend semtinin girişinde, Opera ile kampüs arasında kurulmuş olduğunu bilmektedir. Şehrin eski burjuva semtlerinden biridir burası. Birkaç banka ve resmi bina, özellikle de elçilikler bulunmaktadır. Aynı semtte birçok entelektüel de oturmaktadır. Paris'teki 5. ve 7. bölgelerin bir karışımı.

Gara vardığında öğrenci şehir planı üzerinde kampüsün uzak olmadığını görür. Yürüyerek çeyrek saattir. Eğer semtin içinden, Westend'den geçilirse belki yirmi dakika. Gardan çı-

kışta sola döner ve dümdüz gider, sağında ünlü semti görür, solunda da şehrin başkomiserliği, büyük postane binası, bir başka bina ve fuar girişi. Sağa döner ve Senckenberg Anlage adlı bir sokağa varır. Edindiği bilgilere göre Frankfurt Okulu burada olmalıdır.

Solda sıradan bir kule, bir otel, biraz daha ötede de altmışlı yılların mimari felaketlerinden biri: Bu da bir başka kuledir, kirli gri, 30-35 katlı, safi betondan. Daha sonra, bunun, akademisyen jargonundaki adıyla "Sosyologlar Kulesi" olduğunu öğrenecektir. Burada, başka bölümlerin yanı sıra toplum bilimler, pedagoji, psikanaliz ve teoloji (kulenin en tepesinde elbette) bölümleri bulunmaktadır. Bu dehşet verici yapının ardında, eski bir üniversiteye benzeyen yüzyıl başından kalma büyük bir bina keşfeder. Merkez girişteki bekçi cesur öğrenciye buranın paleontoloji müzesi olduğunu söyler. Kampüsü biraz daha ötede, 50 metre soldadır.

Öğrenci sonunda üniversitenin ana binasının girişini görür. Dünya çapında bilinen Frankfurt Okulu'nun nerede bulunduğunu sorduğu öğrenciler ona şaşkın şaşkın bakarlar. Hatta bazıları ona okul değil, bir üniversite kampüsünde bulunduğunu bile hatırlatır. Yaşını almış bir bayan kibarca ama kendinden emin bir tarzda ona bilgi verir: Kampüsten çıkarken, sağda, Senckenberg Anlage'nin öte tarafında, kampüse varmak için girdiği yol üzerinde Institut für Sozialforschung bulunmaktadır. Kesinlikle düz gitmemelidir, çünkü o zaman Bockenheimer Landstrasse'ye çıkar.

Ziyaretçimizin Almancası sağlam olsa da, bütün bu adlar kafasının içinde dönüp durur. Yavaşça tekrarlar: "Institut für Falanca", Frankfurt Okulu Enstitüsü'nün adıdır bu. Kadının sözünü ettiği iki sokağın adını bilmektedir. Okumuştur: Adı biraz karışık olan enstitü, adı enstitününki kadar karışık olan bu iki sokağın aşağı yukarı kesiştiği yerdedir. Bununla bir-

likte, adlarını bile hatırlayamadığı sokakların kesiştiği yere gelir ama Frankfurt Okulu Enstitüsü'nü göremez: bir yanda üniversite kütüphanesi var, diğer yanda u-restoran, yeraltına uzanan vagon biçiminde bir metro ağzı: bir üniversite için ne garip sembol!

Sonunda, bayanın öğütlerine uyarak, gri granitten bir binaya varır, üzerinde büyük harflerle Institut für Sozialforschung yazmaktadır. Vakit çok erken değil! En azından kapı açık ve kapıcı odasında bekçi yerine kendi yaşlarında bir öğrenci duruyor. Gerçekten de, ünlü enstitünün burası olduğu konusunda içini rahatlatıyor. Bugünkü bina kırklı yılların sonuna ait. Eski bina, muhtemelen şimdi vagonun gömüldüğü yerde, cehennem istikametinde dikiliymiş. Elbette, enstitü hâlâ araştırma yürütüyor: Özellikle çalışma ve işletme sosyolojisi alanında, ama aynı zamanda siyaset bilimi alanında da çok araştırma yapılıyor (demokrasi üzerine, vs...). Ona söylendiğine göre yaşlıların (Adorno, Horkheimer...) Deutsche Bibliothek'te bayağı bir arşivi varmış. Orası bir tür ulusal kütüphane. Aynı cadde üzerinde, biraz yukarda.

Bunun üzerine bizim cesur öğrenci umudunu yitirmeye başlasa da her şeye rağmen direniyor:

"Ya Habermas, Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak temsilcisi, genellikle öyle adlandırılır, o burada mı çalışıyor?

– Aaa, Habermas mı! Birkaç yıl önce proflar Habermas'ın Frankfurt Okulu geleneğini sürdürüp sürdürmediği üzerine tartıştılar. Bu bey ve hanımlar arasında sıklıkla olduğu gibi, tartışma sonuçlanamadı. Başlangıçta ne kadar az şey biliniyorsa öyle kaldı."

Bekçi-öğrenci konuşmasına devam ediyor:

"Buraya pek az insan geldiğinden, bekçilik yaptığım saatlerden Habermas'ın *İletişimsel Eylem*'inin iki koca cildini

okumak için yararlanıyorum. Kendi yaklaşımını ve Okul'la arasındaki ayrılığı bu kitapta ifade ettiği kanısındayım. Ama önemi yok, Habermas birkaç yıldır emekli. Zaten, eğer yanılmıyorsam, altmışlı yılların sonundan ya da yetmişlerin başından beri Enstitü'de çalışmamış. Özellikle Münih'in güneyinde bir araştırma enstitüsü yönetti. Frankfurt'ta proftu, felsefe bölümünde, hemen bizim binanın arkasında. Ama, açıkçası, park yeri hariç, Enstitü ile filozoflar pek bir şey paylaşmazlar.

– Öyleyse, Frankfurt Okulu da yok, Eleştirel Teori de yok, öyle mi? Tuhaf yine de, bu konuda kitaplar var, hatta fakültede dersler de var."

Diğer öğrenci, camın ardından sözünü sürdürüyor:

"Kazık bir soru sordun! Ama daha bu sabah şu köşedeki gazetede, *Frankfurter Rundschau*'da bir kolokyum üzerine bir yazı okudum. Birkaç gün önce burada, Frankfurt'ta düzenlenmiş: "Eleştirel Teorinin 75 Yılı." Al gazeteyi, ben okudum. Senin yerinde olsam Kafe Laumer'e giderim, çıkışta, solda, bir sonraki sokağın ucunda. Bilmiyor musun? Tarihi bir yer. Onlarca yıldır oraya semtin yaşlı burjuvaları gelir, çay içerler, etkileyici boyutlarda pastalardan yerler, öğrenciler, proflar, birkaç dinamik kadro falan. Pastaları çok güzeldir. Sanırım vaktiyle Frankfurt Okulu'ndaki moruklar da oraya gidiyordu."

Zayıf bir teselli! Ellili yılların burjuva havalı bu kafesine kurulmuş, fındıklı pastasını beklerken, gazetesini açıyor ve 8. sayfada, "makale" sütunu altında kolokyum üzerine yazıyı fark ediyor. Okudukları neredeyse iştahını kesecek: "Başlık: "Kırmızı Işıkta Devrim. Eleştirel Teori 75. Yıldönümünü İnatçı Bir Şekilde Kutluyor." (28 Eylül 1999 baskısı). "Bu durumda," diye düşünüyor öğrenci, makaleyi okuduktan sonra, "Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi'nden geriye neredeyse hiçbir şey kalmamış. Aslında ölü. Düşünce tarihi onunla il-

gilenebilir. Ama sosyoloji için ne önemi var ki? Neyse, hiç olmazsa pasta nefis."

Bizim öğrenci için, Frankfurt yolculuğu kuşkusuz ki früstre ediciydi. O bir mabet bekliyordu. Büyük düşünce sistemleri genellikle bu şekilde sunulur: Ustalar bu sistemleri geliştirmişlerdir ve kültürel kurumlar da bunların sürmesi için maddi koşulları yaratarak sorumluluklarını üstlenmişlerdir. Öğrenciler doktrinin saflığını ve ustaların anısını dokunulmadan savunurlar. Ayrıca düşüncelerinin basitleştirilip geniş kitlelere ulaşmasıyla da ilgilenirler, zekâ fakirleri için elkitabı, "giriş" tarzında bir tür popüler baskı yaparlar. Bu denli dejenere olmuş bir teori artık bir ideolojidir, bilgiden, bilme ve kavramadan çok inanca yakındır. Bu durumda, "teoriler" üzerine çalışmak analizden ziyade ölülere tapınma kapsamına girer.

Sonuç olarak adına layık bir teori canlıdır. Kendi döneminde gelişir; "dönemine aittir" (Sartre). Teoriyi yaratanlar, belirli bir toplumda ve belirli bir toplumsal durumda "herkes gibi" (Sartre) yaşayan bireylerdir, kısacası onların olumsallığı budur. Toplumsal işbölümü sayesinde onların görevleri toplum için toplumsal olguların bilinip kavranmasından, bilgilerin üretilmesinden ibarettir. Öncelikle bu işbölümünü saptamak gerekir, ardından bu gerçekten iyi bir şey midir diye kendimize sormalıyız. Bununla birlikte, bu soru konumuzu aşmaktadır. Şunu unutmayalım ki, ele alınan teorileri "yapanlar", onları yaratanlar yaşayan bireylerdir. Çoğu zaman teori "işkembeden" yapılır: Üzerinde düşünülen konusuyla derinden haşır neşir olunamıyorsa çok fazla yeni bilgi üretilmez. Teorilerin canlı olduğunu bize söyleten ilk gerekçe budur.

İkinci neden, üzerinde düşündüğümüz konudan kaynaklanır: Bütünlük olarak toplumu ve bu bütünlüğü oluşturan farklı görüngüleri yapmış olan, yapan ve yapacak olan da bireylerdir. Toplumun yapısı olarak adlandırılan şey budur.

İnsan varlıkları bilinçli varlıklardır, diğer varlıklardan onları ayıran budur. Onlar bilinçli olduklarından akıl yürütebilirler ve akıllı olarak davranabilirler. Sosyologları doğrudan doğruya ilgilendiren şey insan özgürlüğüdür; çünkü insanlar, eylemlerini makinelerin, program ve lojisyellerinin belirlediği bilgisayarlar değillerdir.

Şimdi de olumsallıktan söz edelim. Olumsallık bizi "oldu bitti"ler (Horkheimer) toplamı olduğu için ilgilendirmektedir. Bütün failler bu durumdan kurtulmaya çalışır. Onlar kısıtlamalara, sınırlandırmalara, hâkim olamadıkları başka baskılara tabidirler. Buna heteronomi denir. Bununla birlikte, bireyler bu olumsallığı yeniden oluştururlar ve yeniden oluştururken de, kaçınılmaz olarak değiştirirler. Toplum ve toplumsal durumlar bu anlamda canlıdır.

Tutarlı argümanların sistemi olarak teori, sonuçta, teorisyen ile konusu –bütünlük olarak toplum ya da tikel bir görüngü (okul, üniversite, işyeri, aile, şehir)– arasındaki bilinçli ilişkinin sistematik ifadesidir. Herhangi bir toplumsal görüngü sosyolojik bir analizin konusu olabilir. Ayrıca, toplumsal görüngüler, bireylerin ve (potansiyel olarak) akıllı bireylerin ta kendisidir; ayrıca onların eylemlerinin ürünleridirler. Dolayısıyla, bu görüngüler ebedi ve ezeli değillerdir. Bu nedenle, adına layık bir teorinin her zaman ve ister istemez tamamlanmamış olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.

Buna karşılık, büyük düşünce akımları yalnızca bir şey olarak kalır; daha kesin ifade edersek, şeyleştirmedirler, yani metinler ya da diğer belgeler, tıpkı bizim öğrencimizin gözlemlediği binalar gibidirler. Kısacası, bu şeylerin incelenmesi ve yüceltilmesiyle sınırlı kalırsak, toplumun kavranmasına artık katkıda bulunamayan ölü teorilerle karşı karşıyayız demektir. Oysa, düşünce canlıdır, çünkü biz onu kendi çalışmalarımıza katarız. Ama büyük teorilerden, herkesin kendi evinde yaptığı

ve tumturaklı bir ifadeyle "teori" olarak adlandırdığı mozaiği tamamlamak için ihtiyaç duyduğu şeyi aldığı serbest kullanımlı bir taşocağı gibi yararlanma şeklindeki sinirlendirici alışkanlıktan kaçınmamız gerekir.

Bizim sosyolog olarak çalışmamız toplumu anlaşılır kılma yönündeki kolektif çabanın parçasıdır. Frankfurt Okulu gibi geçmişin büyük akımlarına olduğu kadar günümüzünkilere de bizi bağlayan şey bu amaçtır. Bu, onların sorularını, cevaplarını, argümanlarını yeniden-üretmek anlamına gelmez. Bunları aşmak gerekir: Öncelikle, üzerine konuşabilmek için tanımalıyız; ardından, argümanların tutarlı ve sağlam olup olmadığı soruşturulmalıdır; son olarak da, artık var olmayan görüngüler tarihe emanet edilmeli ve onların dönemlerini bizimkine bağlayan görüngüler ele alınmalıdır. Ancak bu şekilde geçmişin büyük teorileri, örneğin Eleştirel Teori, bizim entelektüel mirasımızın parçası olur. Frankfurt Okulu'ndakiler bizim yerimize sosyoloji yapmadılar, ama biz bu atalarla sanal bir diyalog içinde sosyoloji yapabiliriz.

Teori yapmak, ben, olumsallık içinde bulunan benim konum ve düşüncelerimin sonuçları arasındaki –kısa süre işlediğim– canlı ilişkiyi ifade etmek demektir. Diğerleri gibi toplumsal bir görüngü olan geçmişte geliştirilmiş bir teoriyi kavramak için bu teorinin doğumunu yeniden canlandırmak gerekir. Bu nedenle bireylerden (Adorno, Horkheimer, Fromm, vs.) biraz söz edilecektir, olumsallıktan biraz daha fazla ve onların düşünümlerinin sonucundan –yani teorilerden– ise hepsinden çok söz edilecektir.

Frankfurt Okulu'nun Sosyolojik Programı ve Çalışma Evreleri

Frankfurt Okulu'nun sosyolojik programı, yirmili yılların sonundan altmışlı yılların sonuna dek, araştırmalarla geçmiş kırk yıl boyunca gelişir ve iyice belirginleşir. Toplumu bütünsel olarak anlaşılır kılmak ve otuzlu yıllardan beri Eleştirel Teori –hem burjuva toplumunun hem de yerleşik toplumsal bağ teorilerinin bir eleştirisi– adıyla anılan özgül bir teori yaratmak için Institut für Sozialforschung içinde sürdürülen kolektif bir çabanın sonucudur.

Enstitü otoriter biçimde yönetilmiş olsa da –Horkheimer bu durumla neredeyse övünüyordu– asla bir mabet ya da kelimenin dar anlamında okul halini almadı. Yani, 1) tutarlı ve onaylanmış bilgi ve argüman bütününe sahip; 2) rakip fikir ve yaklaşımları dışlayan; 3) yeni öğrenci kuşaklarını yetiştirmeye kendini adamış bir araştırma ve öğrenim yapısı olmadı. Ayrıca, Frankfurt Okulu adlandırmasını ellili yıllarda yakıştıranlar rakip akımlardır. Tıpkı Fransa'da kırklı ve ellili yıllarda Jean-Paul Sartre'ın öncülük ettiği akım için varoluşçuluk adının benimsenmesi gibi, bu ad da, daha sonra, Almanya'daki başka sosyoloji okullarıyla (Münster Okulu ve Köln Okulu) tartışmalar sırasında, ellili yıllarda benimsenmiştir.

Asla tek bir Eleştirel Teori olmadı. Bu akımın çalışmaları çeşitli ve sonuçları da kısmen çelişiktir. Psikanalizin yorumu ve Enstitü çalışmalarındaki yeri ya da devlet kapitalizmi gibi önemli sorunlar üzerine Enstitü üyeleri arasında sürdürülen kamusal tartışmaların nedeni de budur. Bu konuya ilerde tekrar döneceğiz.

Üstelik bu kitapta neredeyse yalnızca Horkheimer ile Adorno'nun çalışmaları yer almaktadır ve bunun iki nedeni vardır. Öncelikle, Okul'un çalışmalarını kamusal alanda ve

aynı zamanda Enstitü içinde, özellikle toplumsal bilimlerdeki araştırmayla ilgili olarak en fazla belirlemiş olanlar onlardır. Dahası, Enstitü'nün iki eski müdürünün çalışmaları aynı yönde ilerlerken, her birinin özgünlüğü de ortadan kalkmamıştır.

Frankfurt Okulu'nun Yaklaşımında Bazı Kayda Değer Özellikler

Genel olarak Frankfurt Okulu açısından sosyoloji, eleştirel bir perspektif içinde toplumun özünün kavranmasıdır (Adorno, 1993, s. 31). Eleştiri birbirinden ayrılmaz iki yanı içerir: İçkin eleştiri, teori ve argümanlarına yöneliktir ve bunların anlamlarını kavramayı, tutarlılıklarını sorgulamayı, bilgiye katkılarını ve sınırlarını, referanslarını ve akrabalıklarını saptamayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte, bunların üretimleri için gereken entelektüel ve toplumsal koşullar da unutulmamıştır. Bir teorinin ya da bir argümanın potansiyeli –aşılma ihtimali–, içkin eleştiri yaklaşımında keşfedilir.

Ardından, mevcut bir görüngüyü, yani bir varlığı, olduğunu iddia ettiği ve olabileceği şeyle –amacı– karşılaştırmak gerekir. Bununla birlikte, varlık ile amaç arasında çelişkiler vardır, bu varlığın ve *in fine* [en sonunda] bütün toplumun aşma olasılıklarını göstermek gerekir. Bir örnek verelim: Bir soruşturma, toplumsal bir grubun sert bir baskıya maruz kaldığını ama neredeyse her yerde mevcut denetime rağmen, hiçbir isyan ya da direniş işareti göstermediğini ortaya koyar. Tersine, söz konusu grubun üyeleri kendilerinin özgür olduğunu söylerler, böyle yaşamak istediklerini, bu varoluşu seçtiklerini çünkü bu yaşamın ampirik olarak bulunan toplumsal bağ biçimi içinde birleşmiş bireylerin özerkliklerinin gerçekleşmesi olduğunu söylerler. Bu durumda, toplumsal görüngü özerk ve özgür olma amacıyla karşı karşıya getirilir ve bir yanda, özerklik ve özgürlük kavramları ile diğer yanda grup üyeleri-

nin varlığı arasındaki çelişkiler saptanır. Bu çelişki, kullanılan kavramların ve olumsal toplumsal durumun aşılma olasılıklarını düşünmemizi sağlar.

Bu basit ve biraz karikatürümsü örnekten, son derece karmaşık ve soyut kavramlarla çalışmak gerektiğini anlarız: Toplumsal grup, özerklik ve özgürlük, tıpkı karşıtları gibi, heteronimdir. Toplumsallığı anlamak için sağlam bir teoriye ihtiyaç vardır. Teori ne bir lükstür, ne de kafadan çatlak ve işe yaramaz filozofların meşguliyetidir. Toplumsal görüngüleri ve bütün olarak toplumu kavranılır kılmak için şarttır.

Frankfurt Okulu'nun eleştirisi çok özgül bir anlam taşır, özellikle de sosyolojik bir perspektif içinde: Bu eleştiri yukarda belirtilen öğeleri aşar ve negatif yönelimini giderek daha öne çıkarır. Pragmatik olarak konuşursak, eleştirinin baskısına isyan eder, eleştirinin işlevselleştirilmesine ve pozitivist argüman zorunluluğuna itiraz eder. Bir başka negatif yanı daha vardır ki, bu da, toplumda kötü olan şeyi ortaya sermek ve anlaşılır kılmaktır; böylelikle yıkıcılaşır. "Yapıcı eleştiri" talebi, yalnızca eleştirinin radikalliğini parçalamayı hedefler ve onu toplumsal statükoya uygun olası gelecekler tercihi içine hapseder. Toplumsal işbölümü, başka şeylerin yanı sıra, eleştirmenleri ve üreticileri ayırsa da, eleştiri gözden düşmüş değildir. Hegel'in belirttiği gibi, ayakkabının ayağımıza olup olmadığını anlamak için kunduracı olmaya gerek yoktur.

Bir teori çerçevesinde, tanımlarla değil, sosyolojinin yarattığı sosyolojik kavramlarla çalışılır (Adorno, 1993, s. 31). Sosyolojide yaygın biçimde mevcut olan tanımlara bu teoride yer yoktur, çünkü tanım özü gereği çelişki tanımaz. Bununla birlikte, gerçeklik çelişiktir ve sonuç olarak, bu gerçekliği anlaşılır kılmayı programına almış olan teori, bu çelişkiyi ifade etmelidir.

Bütünlük olarak toplum ve özgül görüngüler sosyolojinin

konusudur. İnsanların eylemleriyle oluşan bu görüngüler, bizim için yalnızca düşüncenin aracı olarak vardırlar. Sosyolojik yaklaşım, toplumsal gerçekliğin, mevcut haliyle, sosyologlara göründüğü haliyle tarifinden yola çıkar. Elbette, gerçekliğin bütünü asla söz konusu edilemez. Sosyologlara görünen şeyin ardında toplumun özü saklıdır. Bunu kavraması, ortaya çıkarması gereken sosyolojidir. Görünüm ile öz arasındaki ayrımın uzun bir felsefi geleneği vardır, ama bu bizim konumuz değildir. Bununla birlikte, Adorno, tıpkı Eleştirel Teori'nin diğer savunucuları gibi, görünüm ile öz arasındaki diyalektik bağ arasında ısrar eder. Bu bağ, insanların eylemlerinin gerçekleşmesinde onlara rehberlik etmiş olan fikirleri, programları, bildirgeleri, vs. karşı karşıya getiren *eleştiriyi* mümkün kılmaktadır. Kaçınılmaz bir şekilde, fikir ile gerçeklik arasındaki bir çelişki kendini gösterir; toplumu değiştirmek için argümanlar ve nedenler sağlayan bu çelişki insan eylemlerinin sonucudur.

Yerleşik sosyoloji, Adorno'ya göre, felsefeden kaynaklanan modern bilimsel disiplinlerin parçasıdır. Sonuç olarak, Aufklärung geleneği içinde, Almanya'daki Aydınlanma felsefesinde, Kantçı gelenekte yer alabilir.

Evreler

Geriye dönük bir bakış, büyük bir süreklilikle birbirine bağlı üç evrenin ayırt edilmesini sağlar.

– Institut für Sozialforschung'un oluşumu ile yirmili yılların sonunda ve otuzlu yılların başında Eleştirel Teori'nin ilk halinin ortaya çıkışı. Felsefe ve iktisat ağırlıklı çalışmalar o dönemde egemendir. Ancak, araştırmalarda sosyolojik bir yönelimin ilk adımları gözlemlenebilir. Bu dönemin programı olan "disiplinlerarası materyalizm" (Horkheimer) oluşur;

– Almanya'da faşistlerin iktidarı almasından sonraki sür-

gün, başka şeylerin yanı sıra, *stricto sensu* [dar anlamda] Eleştirel Teori'nin ortaya çıkmasıyla birlikte yirmili ve otuzlu yılların çalışmalarının aşılma evresidir. Avrupa'da zafer kazanan faşizm, Shoah ve jenositler, İkinci Dünya Savaşı ve nihayet, kırklı yılların Amerikan toplumu; birinci evrenin aşılma referansları bunlardır. Aklın sorgulanması ve bu teorinin sosyolojikleştirilmesi, bizim konumuz açısından bu gelişimin en belirleyici noktalarıdır. Bu aşma radikal bir kopuş ya da eski teorilerin terk edilmesi anlamına asla gelmez. Buna karşılık, bu teoriler temelinde, (özellikle Amerikan sosyolojisiyle ilişkili) bir eleştiri, özeleştiri ve miras alma süreci içinde Eleştirel Teori gelişir;

– Geç bir tarihte, 1950 yılında Frankfurt'a dönüşlerinden sonra, Okul araştırmacıları için üçüncü bir evre açılır. "Sosyolojik" çalışmalarının konusu, o dönemde Federal Almanya Cumhuriyeti denen "restorasyon" halindeki bu yarım-ülkedir; ama yalnızca o değildir. Tamamen kırklı yıllardaki düşünme süreçleri geleneği içinde, on yıl sonra, temel soru akla dayalı düşünce ve eylemin mümkün olup olmadığıdır.

Görüleceği gibi, Adorno Institut für Sozialforschung'a oldukça geç, 1938 tarihinde katılır. Bizi ilgilendiren çalışmalar olan 1920-1950 arasındakiler, Horkheimer'in yönettiği çalışmalardır. 1950'de Frankfurt'a dönüşlerinden çok sonra, Adorno entelektüel olarak ve kamusal alanda egemendir. Sosyolojik sorular giderek daha önem kazanır ve Adorno açıkça sosyolojiye girişir: Yalnızca sert entelektüel kavgalar sürdürmekle kalmaz, 1963-1968 arasında Alman Sosyologlar Birliği'ne de başkanlık eder.

Dolayısıyla Frankfurt Okulu adı yanıltıcıdır. Ellili ve altmışlı yılların sosyolojik tartışmaları içinde, eleştirel bir sosyolojiyi savunan ve Frankfurt'taki Institut für Sozialforschung

etrafında toplanmış araştırmacıları belirtmek için yaygın olarak kullanılmıştır. Bu gruplaşma, düşünce mabetlerinin niteliği olan tek ve zorunlu düşünceye kaymadan, belli bir tematik ve teorik homojenlik sürdürmeyi sağlamıştır.

Elbette ki, Institut für Sozialforschung ve teorisi, şimdi analiz edeceğimiz özel bir toplumsal ve ideolojik durumda ve belli bir dönemde doğmuştur.

1

Toplumsal Bilimlerde Çıraklık Dönemi: Yirmili ve Otuzlu Yılların Olumsallığı, Institut Für Sozialforschung'un Kuruluşu ve İlk Çalışmalar

Yirmili yıllarda Frankfurt Okulu'nun doğuşu, Birinci Dünya Savaşı'ndan çıkan Weimar Alman Cumhuriyeti'nin durumuna ve savaş sonundaki işçi ayaklanmalarının yenilgisine derinden bağlıdır. Çok hareketli ve dramatik bir ortamda, çok sayıda entelektüel ne yöne gideceği belirsiz bu toplumun olası geleceklerine eğiliyorlardı.

Okulun kurucuları da kuşkusuz ki diğer entelektüeller gibi politik bakımdan yönelimsizdiler, ama aynı zamanda –bizi daha fazla ilgilendiren de budur– teorik bir yeniden yönelim ihtiyacını paylaşmaktaydılar. Toplumsal olarak ifade edersek, bu entelektüeller özellikle üç nedenle kendilerini ifade ederler:

– Almanya'da sosyalist devrimin yenilgisi ve bunun sonucu olarak devrimci işçi hareketinin çöküşünün yanı sıra, Weimar Cumhuriyeti'nin burjuva toplumunun liberal ve demokratik biçimi olarak istikrar kazanmasının imkânsızlığı;

– Rusya'da devrimci hareketin zaferi ve ardından gelen kaygı verici bürokratikleşme;

– Son olarak da, Almanya'da ve diğer Avrupa ülkelerinde faşizmin yükselişi.

Marksizme yakın genç entelektüellerin toplantısı olan 1922 tarihli ünlü "Birinci Marksist Emek Konferansı"nın ("erste marxistische Arbeitskonferenz") hedefi bu bulanıklığı giderme yönünde üzerinde düşünülecek bazı öğeler saptamaktı. Proje amaca ulaşmaz. Buna karşılık, bu konferans 1924 yılında Institut für Sozialforschung'un kuruluşunun ön-oluşumu olur. Bu araştırma enstitüsü ellili yıllardan itibaren Frankfurt Okulu olarak adlandırılacaktır. Enstitüde çakışan düşünceler, klasik (Alman) felsefesi, Marksizm, psikanaliz ve kültür araştırmaları, devlet, otorite gibi konular üzerinde odaklanır. Müstakbel Eleştirel Teori daha baştan itibaren pozitivizme ve varoluşçu ontolojiye karşı şekillenir.

Eleştirel toplum teorisinin temelleri, özellikle –1930'da Institut für Sozialforschung'un yönetimine geçecek olan– Horkheimer'in çalışmalarında yavaş yavaş belirginleşir. Teori birkaç yıl sonra en aşikâr biçimini alacaktır. Bununla birlikte, daha yirmili yıllardaki yazılarında da bireyciliğe ve cemaatçi kolektivizme yönelik sert eleştiriler görülmektedir. Ayrıca, kısmen akademik üslup içinde gizli olarak, "kitleler" aracılığıyla özgürleşme umudu da görülür.

Toplumsal ve Politik Durum

Eleştirel Teori'nin oluşumunu doğrudan doğruya etkilemiş olan politik ve toplumsal durumun temel özelliklerini belirtmekle yetineceğiz (ayrıca bkz. Vincent, 1976; Wiggershaus, 1988; Dubiel, 1978). Mağlup Almanya açısından Birinci Dünya Savaşı'nın sonu, politik planda, ulusal toprakların bir bö-

lümünün işgali, Versailles Anlaşması'nın dayattığı tazminatlar ve diğer koşulların yanı sıra, aynı zamanda imparatorluğun sona erip ardından Weimar Cumhuriyeti'nin kurulması anlamına da gelir. Ancak bu cumhuriyet, Alman toplumuna yeni bir toplumsal proje vermeyi başaramadığından gerçek bir toplumsal ve politik istikrara asla kavuşamamıştır.

1917-1919 devrimci hareketleri ile 1923'teki hareketler bu toplumun geleceğine kendi projelerini dayatmaya çalışmış ancak başarısız kalmışlardı. Devrimci dalga geri çekildiği ölçüde, güçlü işçi hareketinin bir bölümü Stalincileşir. Diğer bölümü ise Alman sosyal-demokrasisinin egemenliğinde kalır. Kısacası, devrim teması artık ateşli söylevlerle sınırlı kalmıştır ve yirmili yılların sonu ile otuzlu yıllar, iktidarın Naziler tarafından alınmasına dek, işçi hareketi ile faşist hareket arasındaki çatışmaların damgasını taşır. Bu hareketler Alman toplumu için olası bir gelecek arayışının aşırı uçlarını temsil ederler.

Eleştirel Burjuvalar

Horkheimer ve Adorno, dönemin entelektüellerinin neredeyse tamamı gibi, "barbarlık" (Adorno/Horkheimer) olasılığına, yani Alman toplumunun geleceğinin faşizm olacağına inanmıyorlardı. 1933 yılında Frankfurt Okulu'ndakiler sürgüne, ülkeyi terk etmek zorunda kalan entelektüellerin çoğundan daha iyi hazırlanmış olsalar da, yirmili yıllarda başka konularla meşguldüler. O dönemde, bu solcu entelektüellerin tartışmalarına egemen olan şey Marksizmdir. Bu teorinin önemi entelektüeller açısından işçi hareketi dolayısıyla kendini göstermiştir. Bununla birlikte, Adorno ve Horkheimer Stalinci Marksizm üzerinde fazla durmazlar. Marx'ın felsefesiyle ve özellikle 1840-1860 arasında çıkmış metinlerle ilgilenirler. Bununla birlikte, Karl Korsch, August Wittvogel ya da Friedrich Pollock gibi kararlı Marksistler enstitünün etrafında yer

alsalar da, Institut für Sozialforschung teorik anlamda homojen bir Marksist enstitü değildir.

Bu araştırmacılar Alman burjuva kültürü içinde şekillenmişlerdi, yani Frankfurt Okulu için önemli bir referans olmaya devam eden kriz halindeki toplumun meşru kültüründen eğitim almışlardır. Bu nedenle, klasik Alman felsefesi (Kant, Hegel) özellikle onların çalışmalarının her yerinde görülmektedir. Ayrıca, entelektüel çevre içinde, burjuva toplumunun eleştirisi her zaman için bir burjuva meşguliyet olarak kaldı. Enstitü de bu konuda bir istisna değildi: diğerlerinin yanı sıra, zengin bir tüccarın oğlu olan Enstitü'nün kurucusu Felix J. Weil'i; aşırı kültürlü, gayet varlıklı bir burjuvanın oğlu olan F Theodor W. Adorno'yu; Heinrich Heine'nin ailesinden gelen bir bankacının oğlu olan Walter Benjamin'i; sanayici oğlu olan Max Horkheimer'i sayabiliriz. Bu temsilcilerin ikisi üzerinde duralım.

1895 yılında doğan ve uzun süre boyunca Institut für Sozialforschung'un *spiritus rector*'u olmuş Max Horkheimer, tekstil fabrikatörü ve Almanya'nın güneybatısında yeşermekte olan çok sayıda fabrikanın sahibi Moses Horkheimer'in tek oğludur. İnançlı Yahudi olan Horkheimerler "entegre olmuş Yahudi" burjuvazinin parçasıdırlar ve kendilerini özellikle Alman ve burjuva hissetmekteydiler.

Max babasının mirasına sahip çıkmak zorundaydı. Bu nedenle liseyi mezun olmadan terk eder. Yine de 1919 yılında Münih'te, 24 yaşında lise diplomasını alır. Enstitü'deki müstakbel meslektaşı ve yaşam boyu dostu olan Friedrich Pollock'la temasa geçen Max Horkheimer ailesiyle arasına giderek mesafe koyar ve ailesinden geniş ölçüde bağımsızlaşmayı başarır. Gençlik yazıları olan *Aus der Pupertät*'ta bu süreci analiz eder.

1919 yılında Münih'te gelişen devrimci hareket onu pek il-

gilendirmez. Uzaktan izler. Horkheimer'in yaşamı ve bizim konumuz için çok daha önemli olanı, Frankfut Üniversitesi'ndeki eğitimidir. Orada Herbert Schumann ve Hans Cornelius'la tanışır. İkisi de Max'ı derinden etkiler. Schuman, o dönemde –en azından üniversitede– en ilerici psikoloji akımı olan Gestalt akımına mensup bir psikologdur. Hans Cornelius Almanya'da yeni-Kantçılığın temel direklerinden biridir. Friburg Üniversitesi'ndeki bir yıl onu Husserl fenomenolojisiyle ve asistanı Heidegger'le temasa geçirir. Buna karşılık, onu entelektüel olarak şekillendiren Cornelius'tur. Horkheimer burada, düşüncesini belirleyecek olan Kant'a referansını geliştirir. Sosyolojik yaklaşımı Kant'ın izini derinden taşıyacaktır. Horkheimer Cornelius'un gözde öğrencisi olur. Psikoloji tezi projesini hızla terk ederek bir felsefe tezi verir ve ailesini üzüntüye boğarak, kariyerine Cornelius'un asistanı olarak başlar. Bitirme tezi Kant'la ilgilidir. Yirmili yıllarda ve otuzlu yılların başında, Horkheimer (Alman) toplum(u) karşısında bir burjuva olarak konumlanmaktadır. Toplumsal adaletsizliğe burjuva bakışını bilinçli olarak taşımakta ve gerçek bir ahlâki ve entelektüel isyan beslemektedir. Bu isyan onun teorik özlemini artırmaktadır: dinsel yanları ortadan kaldırarak klasik metafiziği aşmak ve eleştirel bir teori ortaya çıkarmak.

Theodor Wiesengrund-Adorno (doğum tarihi 1903), Frankfurt'ta Yahudi bir Alman aileden gelme zengin bir şarap taciri olan Oscar Wiesengrund'un oğludur. Annesi Marion Cavelli-Adorno della Piana, adından da anlaşıldığı gibi İtalyan kökenlidir ve Korsika soylusu bir ailenin kızıdır. Parlak şarkıcılık kariyerini evliliği sırasında bırakmıştır. Wiesengrundların evinde genel olarak sanatın ve özellikle müziğin yeri, dönemin eğitimli iyi burjuvalarının evinde genellikle rastlananın oldukça ötesindedir. Theodor sanatın derin izler bıraktığı bu burjuva ve zengin ailede korunaklı bir çocukluk

geçirir. Parlak bir öğrencidir ve 17 yaşında son sınıfı atlayarak Frankfurt Üniversitesi'ne kaydolur (bu duruma günümüz Alman üniversitelerinde ender rastlanır) ve felsefe, müzik, psikoloji ve sosyoloji eğitimi yapar. Bununla birlikte, delikanlılık döneminden itibaren onu özellikle Siegfried Kracauer entelektüel olarak yetiştirecektir. Buna karşılık, müzikal eğitiminde, öğrencisi olduğu Arnold Schönberg ve Alban Berg'e çok şey borçludur. Müzik Adorno için bir meşguliyetten fazlasıdır ama bunu meslek edinmeyecektir. Felsefe öğrenimini, Hans Cornelius'un yanında savunduğu, Edmund Husserl'in fenomenolojisinde aşkınlık üzerine bir tezle tamamlar.

Yirmili yılların başından otuzlu yılların başına dek Adorno özellikle bir müzik eleştirmenidir. Fazlasıyla akademi-karşıtı ve üniversite-karşıtı olan Adorno özellikle genç Lukács'a, Bloch'a ve elbette Krackauer'e referanslarda bulunur. Bu üç teorisyen dönemin önemli eleştirel, radikal ve kurum-dışı akımlarının temsilcileridir. Savunmaya çalıştığı tezini Cornelius reddeder. Cornelius'un bu tezi gerçekten kötü mü bulduğu, yoksa reddine yol açan şeyin aşırı Marksist argümanları mı olduğu sorusu bugün de hâlâ sorulmaktadır.

Frankfurt: Eğitimli Burjuvaların Şehri

Frankfurt şehri ve burjuvazisi Frankfurt Okulu'nun tarihinde çok önemlidir. O dönemin Almanyası'nda Frankfurt istisnai bir şehirdir: liberal, zengin ve burjuva. Bu şehrin burjuvaları kültüre özel bir ilgi gösterirler.

1914 yılında kendilerine uygun bir üniversite kurmak için Jügel Vakfı'nda bir araya gelenler bu burjuvalardır.[1] Genellikle Yahudi olan bankacı, tacir ve tüccarların katılımı ile güçlü belediyenin politik iradesi, bilimin başka yerlerden daha öz-

1- İyi bir tasvir için bkz. Schivelbusch, 1982, s. 14-27.

gür gelişebileceği, devlet denetiminden korunmuş bir yerin oluşturulmasını mümkün kılar.[2] Üniversite hızla özerkliğini kazanır. Liberal üniversite, akademisyenler (ve akademisyen olmak isteyenler), eleştirmenler ve anti-konformistler için bir çekim kutbu olur. Çalışmaların ve araştırmaların bilimsel niteliği de bundan elbette yararlanır. Buna kanıt olarak, sosyolog Karl Mannheim ile Franz Oppenheimer'in, teolog Paul Tillich'in ve elbette ki Enstitü'nün ilk iki müdürünün adları –iktisatçı Carl Grünberg ve filozof Max Horkheimer– sayılabilir. Ayrıca bu üniversite toplumsal ve politik sorunlara derhal büyük bir ilgi göstermiştir.

Institut Fur Sozialforschung'un Kuruluşu

1922'deki "Birinci Marksist Emek Konferansı"nın ardından, bir toplumsal araştırmalar enstitüsü kurulması fikri Felix Weil sayesinde gerçekleşir. Annesinden kalan önemli bir mirastan yararlanan Weil, entelektüel solun aşina hamilerindendir. Institut für Sozialforschung projesinde olduğu gibi, çoğu zaman zengin bir buğday tüccarı olan babası Hermann Weil'den de destek alır. 1924 yılında Weil 120 bin marklık bir bağışta bulunur ve bu para Enstitü'nün faaliyete geçmesini sağlar. Enstitü'nün ilk müdürünün adı bu girişimin büyük emellerine işaret eder: Grünberg, Max Adler ile Otto Bauer'in popüler kıldığı Avusturya Marksizminin esinleyicilerinden biriydi.

1923 yılında Prusya kültür bakanlığı tarafından tanınması Enstitü'yü ekonomik ve toplumsal bilimlerde bir araştırma merkezi ve genç araştırmacıların yetiştirildiği bir yer haline getirir.[3] Bununla birlikte bu statü Grünberg'in açılış söylevin-

---

2- Frankfurt'taki Yahudi ve burjuva çevre konusunda bkz. s. 27-41.

3- Frankfurt Enstitüsü statü bakımından Eckert'in idaresindeki Köln Toplumsal Bilimler Araştırma Enstitüsü'ne (Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln) ya da Kiel'deki işveren eğilimli Enstitü'ye benzemektedir.

de açıkça ifade ettiği gibi, özel mülkiyetin ve kapitalist dönemin gelişim yasalarını keşfetme niyetini hiç değiştirmez (Grünberg, 1924).

Frankfurt'taki Kafe Marx –Enstitü'nün takmaadı– hem entelektüel "establishment" karşısındaki hem de genel olarak burjuvazi karşısındaki eleştirel mesafesini korur. Tartışmaları ve çalışmaları Almanya'daki ve Orta Avrupa'daki toplumsal yaşamın analizi üzerinde yoğunlaşır. Kimi çalışmalar, Enstitü'de temsil edilen farklı disiplinlere sıkı sıkıya bağlıdır. Enstitü'de felsefe egemendir. Dahası, entelektüel bir seçkincilik hüküm sürmektedir ve konformist olmama hali de geçerlidir: Şehirdeki diğer entelektüel burjuvalardan farklı şekilde yaşama ve çalışma amacı vardır.

1933 yılında Nazilerin kapattığı Enstitü, Paris ve Cenevre'den geçtikten sonra, resmi olarak 1941 yılında New York'ta yeniden açılacak ve ancak 1950 yılında Frankfurt'a yeniden yerleşecektir.

Horkheimer'in "Disiplinlerarası Materyalizm"i

Institut für Sozialforschung'un statüsü yöneticisine son derece güçlü ve özerk bir konum verir. Hem yönetici olarak göreviyle hem de Enstitü'nün bağlanacağı Frankfurt Üniversitesi'ndeki profesörlük göreviyle, bu iki kurum arasında aracılık işlevini yerine getirir. Enstitü'nün kendisi açısından, idari olarak, ama özellikle de entelektüel olarak konuşarak yönetme görevi müdüre düşer; tıpkı bir patron gibidir (Dubiel, 1978; Wiggershaus, 1988).

Bu nedenlerle, Horkheimer'in "toplumsal felsefenin güncel görevleri" üzerine açılış dersi, yalnızca toplumsal felsefe kürsüsünü elde etmek için zorunlu bir uygulama değil, bu kürsü sayesinde Enstitü yönetimini de elde etmenin zorunlu uygulamasıdır; aynı zamanda disiplinlerarası materyalizm üzerinde

temellenen gerçek bir araştırma programının da habercisidir.

Yirmili yılların ikinci yarısından itibaren Horkheimer, "disiplinlerarası materyalizm" denen son derece iddialı bir entelektüel yola girişir: Marksizmi yeniden düşünmek ve Marksizm karşısında yeniden konumlanmak istemektedir. Bu düşünme, orijinal bir triptik biçimini alır ve Horkheimer, metafiziğin eleştirisi dolayısıyla Marksizmle tartışır. "Marksizmin krizi" üzerine çalışma ve yayın çıkarma projesi tamamlanmadan kalır.[4] Bununla birlikte, Marksizmle (genellikle zımni) yüzleşme, onun entelektüel gelişiminin yönlendiricisidir. Gerçekten de Horkheimer Hegel felsefesinin eleştirisinden ve döneminin felsefi, sosyolojik ve Marksist akımlarının eleştirisinden geçer. Bu onun yaklaşımının "disiplinlerarası" yanıdır.

Horkheimer'e göre Marksizm yeni bir felsefe değildir; yeni bir iktisat teorisi hiç değildir. Özellikle *bir eleştiridir:* Bir yandan, bilinç biçimleri olarak (felsefi, iktisadi, vs.) teorilerin bir eleştirisidir; diğer yandan, ve aynı zamanda, bu teorilerin konusunun, yani kapitalizmin ve burjuva toplumunun bir eleştirisidir. Horkheimer bu Marksist yaklaşımı benimser ve Marx'ın savunduğu, burjuva toplumunun kendi ilkelerini, değerlerini gerçekleştirerek aşılması anlamında "gerçekleştirerek aşma" şeklindeki entelektüel gerekliliğin rehberliğini de kabul eder.

(Kısmen potansiyel anlamdaki) bu tartışmada felsefe merkezi bir konum işgal eder, çünkü burjuva bilincinin en gelişmiş biçimidir. Felsefenin "içerden" bir eleştirisi kuşkusuz gereklidir, ama materyalist yaklaşım bu eleştiriyle sınırlı kalamaz. Felsefe, bütün teoriler gibi, belli bir tarihsel gerçeklik ifade eder, kendi döneminin uygulamaları içinde kök salmıştır. Bu nedenle, kendi döneminin sorun ve sorularını doğru

4- Horkheimer'in ölümünden sonra yayınlanan yazılarda (cilt 11) bu düşünmenin bazı fragmanları yer alır.

biçimde *adlandırabilir,* ama bunları çözümleyemez. *Eleştiri,* vülgerleştirilmiş Marksizmin ilan ettiği gibi, görüngüyü "maddi temel"lerine indirgemekten ibaret değildir; düşünce tarihini sergilemekten de ibaret değildir. Ele alınan konuyu kendi döneminde, onu barındıran toplumun içinde kavramak gerekir. Ardından, bu konuya yönelik bilimsel söylem ile "sağduyu" söylemi yeniden oluşturulmalıdır. Üçüncü olarak, verili bir toplumun yeniden-üretimi çerçevesinde, bu toplum, faillerin bu topluma dair aklı ve üretilen meşrulaştırmalar arasındaki bağı ifade eden ideoloji ortaya konulur. Elbette, ideoloji (Marksist anlayış içinde) gerçek bir toplumsal güçtür. Son olarak, "gerçekleştirerek aşma" formülüne göre, mevcut haliyle toplumun içindeki ve mevcut haliyle teorilerin ve ideolojilerin içindeki aşma potansiyelini bulmak gerekir, ki bu potansiyel toplumun ve ideolojinin bağrında gerçek anlamda mevcuttur.

Institut für Sozialforschung'un ortaya çıkışı ve Eleştirel Teori'nin ilk dönemleri, yirmili yıllar Almanyası'nın toplumsal durumuna sıkı sıkıya bağlıdır. İmparatorluğun çökmesine, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesine, farklı toplumsal hareketler arasındaki çatışmaya, dolayısıyla devrimci işçi hareketine bağlı olan ülkenin politik ve toplumsal istikrarsızlığı hatırlanmalıdır. Yerleşik düzeni yıkma yönündeki çeşitli teşebbüslerin yenilgisi, işçi hareketinin çöküşüne ve Stalincileşmesine hızla yol açar. 1933 yılında faşizm Almanya'ya kendini dayatır.

Buna karşılık, yirmili yıllarda, eleştirel entelektüeller, "antiburjuva burjuvalar" (Bourdieu) çevresinin durumu özellikle Frankfurt'ta gayet iyidir. Büyük bölümü Yahudi olan Frankfurt burjuvazisi liberaldir, eğitimlidir ve hamilik konusunda çok faaldir. Çeşitli kültürel ve entelektüel faaliyetler bundan yararlanmaktadır. Aynı zamanda, kendine uygun bir üniversite

kurmuştur ve bu üniversite konformist-olmayan aydınlar için hızla bir çekim kutbu olmuştur. Enstitü daha kuruluşundan itibaren üniversiteye bağlıdır. 1930'dan itibaren yeni yöneticisi Max Horkheimer'in savunduğu "disiplinlerarası materyalizm" aracılığıyla Enstitü özgül bir teorik anlayıştan yararlanır. Çökmekte olan Weimar Cumhuriyeti'nde *Sozialforschung* (toplumsal araştırma) Horkheimer'in ifade ettiği amaçların işlemselleştirilmesini ve hatta "disiplinlerarası materyalizm"in aşılarak Eleştirel Teori'nin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Alman Toplumu: Şafak ve Alacakaranlık

Eleştirel toplum teorisinin doğuşu, Institut für Sozialforschung ekibinin bir bölümünün sürdürdüğü, yirmili yıllar sonundaki ve otuzlu yıllar başındaki çalışmalardan yola çıkarak yavaş yavaş şekillenir.[5] Gerçekten de, sosyoloji Frankfurt Üniversitesi'nde nispeten iyi durumdadır.[6] Bununla birlikte, Enstitü araştırmacılarının çevredeki başka araştırmacılarla temasları yoktu. Hatta, aynı binaya yerleşmiş olan Karl Mannheim ve asistanı Norbert Elias'la da temasları yoktur. Bu durum yerleşik Alman sosyolojisi ile henüz daha başlarında olan eleştirel yaklaşım arasındaki mesafeyi iyi ifade etmektedir.

Bununla birlikte bu durum şaşırtıcıdır, çünkü Enstitü sosyolojinin en iddialı hedefine, yani toplumsal bütünlüğün kavranmasına yönelmiştir. Enstitü'nün varlığını dikkate alan sos-

---

5- Çalışmaların yalnızca Adorno ile Horkheimer'inkilere indirgenemeyeceği elbette ortadadır. Marksist geleneğe açıkça dahil olan ama Komünist Parti'nin Stalinci "Marksizm"inden uzak olan Grossmann'ın, Pollock'un (1929) ve Wittvogel'in çalışmaları da vardır.

6- Bu üniversitedeki sosyoloji konusunda bkz. Schivellbusch'un taslağı (1982, s. 15-17).

yologlar bu teşebbüsü gerçekdışı ve aşırı bulurlar. Bu maceraya atılan Enstitü araştırmacılarına göre ise, *Geisteswissenschaft*'ın (tin bilimi) içine derinden kök salmış olan Alman sosyolojisi, toplumu kavrayamayacak kadar gerçeklikten uzaktır. Ayrıca, Enstitü yerleşik sosyolojiden daha ampirik bir yaklaşım benimsemiştir.

Horkheimer yirmili yıllar sonu ve otuzlu yıllar başı Almanyası'na çok incelikli bir bakış yöneltir. Bu yıllar, bu ülkede demokratik liberalizm döneminin sonuna işaret etmektedir. Bu bakış Horkheimer'i bu toplumun özgün, kısmi ve kaleydoskopik bir analizine yöneltir. Bu analiz özellikle *Alacakaranlık*'ta (Horkheimer, 1934) görülür. Bu, altbaşlığının belirttiği gibi bir "Almanya Notları" kitabıdır ve Naziler tarafından iktidarın alınmasından kısa süre sonra yayınlanmıştır. Horkheimer, edebi bir biçimde,[7] aforizmaların, metaforların, örneklerin, küçük hikâyelerin ve kısmi analizlerin bir tür kolajını sunar. Bununla birlikte, bu metinler, baskı hatalarını Horkheimer'in kendisi de eleştirse de (1934, s. 312), basit bir izlenimci derlemenin ötesindedir, çünkü bunlar entelektüel olarak gelecekteki Eleştirel Teori'nin anahtar konumuna borçludurlar: Tümel ve genel, tikel ve özgülün içinde tezahür eder. Sonuç olarak, özgülün analizi, ne kadar küçük ya da sıradan gözükse de, doğruyu bilmeyi, en azından bundan kuşku duymayı sağlar. Ayrıca, bu kitapta ortaya atılan çeşitli fikirlerde, bir sosyal sınıf toplumunun ifadesi de bulunabilir, keza bu sınıfların hareketsiz olmadıklarını ve "insan doğası"nı ifade etmediklerini gösterir.

Horkheimer daha iyi bir toplum adına mevcut toplumu eleştirir. Verili toplumsal durumda bu, maddi ve manevi olarak konuşursak, sosyalizmin mümkün olduğu ama ga-

7- Krş. 1949-1969 notları ve Adorno'nun *Minima Moralia*'sı (1951a) da böyledir.

ranti olmadığı anlamına gelir. Önceki metinlerle kıyaslandığında, konudan habersiz okuru şaşırtan şey, sosyalizmden, işçi hareketinden ve Komünist Parti'den yana açık tavrıdır. Horkheimer'in sağlam bir şekilde saptadığı gibi, "proletarya mücadelesinin burjuva eleştirisi mantıksal bir imkânsızlıktır." [1934, s. 347]

Bu bir propaganda metni değildir. "Notlar" bize Weimar Cumhuriyeti Almanyası'nı, sona ermekte olduğu duyurulan dönemi ve bu durumla ilgili teorik soruları toplumsal durum üzerine gözlem ve düşünmeler açısından göstermektedir.

Horkheimer'in Şubat 1933 tarihli önsözünde, yani Nazilerin iktidarı almasından birkaç gün sonra belirttiği gibi, bu kitapta güncellikle ilgili bir şey yoktur. Artık var olmayan bir Almanya'dan ve bir dönemden söz etmektedir. Nazilerin zaferi hem işçi hareketinin ve onun simetriği olan militan Marksizmin yenilgisi, hem de burjuva ve liberal dönemin çöküşü anlamına gelmektedir. Burjuva kültürünün fikir ve kavramı artık geçerliliğini yitirmiştir. Keza, bu topluma negatifinden bağlı olan Marksizm de geçerliliğini yitirmiştir.

Horkheimer bu çökmüş toplumun tümelini tikelliklerin analizi içinde aramaktadır. Horkheimer'e göre bu toplum bu kitapta anılan konuların çoğunu da kendi yıkıntıları altında sürüklemiştir (1934, s. 312). Belki biraz fazla karamsardır, ama bu tutum Nazilerin iktidarı ele geçirmesinin yarattığı izlenimle kolaylıkla açıklanabilir. Buna karşılık, Weimar Cumhuriyeti'nin son yıllarının ve teorik söylemlerin bu analizinde karamsar hiçbir yan yoktur. Dramatiktir, çünkü olasılıkları ortaya sermektedir. Eserin Almanca adı bunu açık bir şekilde belirtmektedir: *Dämmerung*. Kelime hem şafak (Morgendämmerung) hem de alacakaranlık (Abendämmerung) anlamına gelmektedir. Toplum "gece"ye doğru evrilebileceği gibi "gündüz"e doğru da evrilebilir (s. 311 ve 313). Başlığın

Fransızca tercümesi olan *Crépuscule* [tan, alacakaranlık, çöküş] felaket havasını vurgulamaktadır, sanki bir kadermiş gibi, ki bu yazarın niyetine hiç denk düşmemektedir. "İnsanlığın gecesi" (s. 313) tehdidi bütün ağırlığıyla çökse de, Horkheimer daha ziyade şafağı *istemektedir.*

Horkheimer'in çalışmaları etrafında somutlaşmış olan Eleştirel Teori öncelikle bir dönemden kopuşun, kaçınılmaz bir toplumsal kopuşun analizidir, ama aynı zamanda teorik bir kopuştur da. Çağdaşı Alman entelektüellerinin büyük bölümü için olduğu gibi Horkheimer'e göre de önemli sorun, teorinin ve özellikle geleneksel felsefenin dünyayı kavranabilir kılıp kılmadığını bilmek değildir artık. Bu sorunun cevabı kesinlikle olumsuzdur. Daha ziyade, hem toplumun ve teorinin durumunu, hem de bunların aşılma olasılıklarını açıklayan bir teori oluşturmak gerekir. Bu amaç elbette orijinal değildir, ama Alman toplumunun *Dämmerung*'u bu entelektüel girişimi özellikle dramatikleştirmektedir.

Horkheimer, gözlerinin önünde cereyan eden dramı anlamak için, politik düzendeki açıklamalarla yetinmez. Bu dramı yaratmış toplumu oluşturan bireylere de eğilmesi gerekir. Bu anlamda, burjuva ailesinde bile çocuğun dünyayı değiştirme olasılığına dair hiçbir şey öğrenmediğini saptar. Çocuk bu dünyaya uyum sağlar ve onu doğal ve ebedi olarak kabul eder.[8] Bu ailelerde, genellikle istikrarlı toplumsal ilişkiler, bu ilişkileri dokuyanlara büyük ölçüde doğalmış gibi gelir. İşçi sınıfının içindeki işçilerin durumu da aynıdır. Bu durumu aşmak için, "bütün sigortaların atması" (Horkheimer, 1934, s. 32), toplumsal ilişkilerin doğal değil kurulmuş olduklarının bilincine insanların varması gerekir. Bu, teorinin öğrenilmesiyle özetlenemez. İnsanların yaşamında geri dönüşsüz kopuşlar gerekir.

8- Bu özgül aile biçiminin "fetişleştirilmesi" (Marx'ın anladığı anlamda) söz konusudur.

Özgürlüğün öğrenilmesi, bu yaşanmışlık temelinden destek alabilir. Ayrıca, toplumsal bağ ve sonuç olarak tahakküm ve sömürü yapıları kendini yeniden-üretir. Herkes ne yapması gerektiği bilir ve bu şekilde davranır.[9]

Otuzlu yılların başındaki toplumsal koşullarda (s. 373-378) Alman işçi sınıfı güçsüzdür. Üretimde makinelerin yerine insanların konması proletaryanın derinden yeniden yapılanmasına yol açmıştır: *Lumpen-proletarya* önemli oranda büyür; ücretli proletarya ile ücretsiz lumpen-proletarya arasındaki köprüler giderek azalır. Yedek ordu ile ücretliler arasındaki geleneksel geçiş istisnaileşir. Bu şekilde, çıkar birliği ve mücadelede birlik parçalanır.

Böylelikle devrim giderek kaybedecek bir şeyleri olmayanların çözümü olarak görülür. (İşçilerin toplumsal yapılanmasıyla doğrudan ilişki içinde) iki işçi partisinin varlığının ve Komünist Parti ile Nazi örgütleri arasında gidip gelenlerin büyük kararsızlıklarını saptayarak bu analizi tamamlayan Horkheimer, bu durumun "işçileri fiilen güçsüzlüğe mahkûm ettiği" (s. 375) sonucunu çıkartır.

Faşizmin yükselişinden önce işçi sınıfı ve işçi hareketi henüz yok olmamıştı. Frankfurt Okulu'nun sonraki çalışmalarına göre, şunu unutmayalım ki, "Bu proletarya dayanışmasının ortaya çıkışı aileyi yok eden aynı sürece bağlıdır. Geçmişte ortak çıkarları yüzeye çıkartan, kan bağı, aşk, dostluk, coşku gibi şeylerdi" (s. 439). Bununla birlikte, çalışma kavramı etrafında oluşan işçi hareketinin kurulu düzeni deviremeyeceği ortaya çıkar. İnsan faaliyetinin genel kavramı olarak çalışma, hem asetik hem uyumlu bir ideolojidir, çünkü yalnızca çalışanların karnı doyacaktır. Kapitalist çalışır ve lumpen-proletarya çalışmaz: demek ki bu dünyada bir adalet vardır.

9- Krş. Horkheimer, 1934, s. 325-327. Burada, Bourdieu'nün "habitus"una fazlasıyla benzeyen bir normallik tanımlanmıştır.

Ayrıca, çalışmayı savunarak sosyalistler kapitalist propagandanın faili olurlar (s. 433). "Proleter talep" (s. 405), angaryayı asgariye indirgeyen iyi toplum anlamında çalışmanın azaltılmasını hedefler. Bu perspektif içinde çalışma anlam değiştirir: Dayanışma içinde bir toplum inşa etmek için bu gereklidir (s. 411).

Bundan böyle alacakaranlık şafaktan daha muhtemel gözükse de gelecek henüz belirgin değildir. Bununla birlikte, Horkheimer "kültür endüstrisi" teorisi içinde geliştirilecek olan bir çelişki üzerinde ısrarla durur. Öncelikle, üretici güçlerin sürekli gelişeceğine ve bu yüzden herkese "uygun" bir yaşam potansiyelinin artacağına vurgu yapar. Ardından, dehşetin sıradanlaşmasını saptar: Katliamlar istisnai olaylar değil vaka-i adiyedir. Son olarak da şunu belirtir ki, insanları harekete geçiren şey bu trajik olaylar değil, ticari filmler gibi, sıradan olaylardır. "Bütün dünyanın sefaleti şehir sakinlerinin gözleri önünde cereyan etmektedir. Bu sefaleti ortadan kaldırmak için müdahale etmeleri beklenebilir, ancak yakınlık mesafeye dönüşmüştür, çünkü şehirlerimizdeki dehşet genel ıstırap içinde yok olurken, sinema yıldızlarının hikâyeleriyle meşgul oluyoruz" (s. 316). Toplumsal faillerin yaşamları ayrıştıkça kamusal yaşam tektipleşir. Bu diyalektik, kendi içinde, toplum olasılıklarının acımasız bir bayağılık içinde yok olma ihtimalini taşır.

Bundan böyle, kapitalist gelişmenin egemen ideolojisi olan ilerleme, toplumun rasyonel örgütlenmesi sayesinde insanların maddi yaşamını iyileştirmekten ibarettir. Elbette, *bu* ilerleme yoktur. Buna karşılık, " [...] olamayacağını düşünmek kaba bir yalandır" (s. 419). Daha iyi bir gelecek hâlâ mümkündür, ama bunu tahayyül etmek çok güçleşmiştir. "Burjuva düşüncesi"ne (s. 361) göre gerçeklik insanüstüdür: Ölü şeylerin doğa yasalarına itaat eder: "Bu durumda kimse bir

şey değiştiremez" (s. 361). Bu anlayışa göre, varoluş yazgının gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Bu durum, teorik düşünceleri, anlam eksikliğini saptamaya ya da yazgıyı yöneten Tanrı (elbette bulunamayan) arayışına indirger. Yazgı olarak görülen yaşam özgür olamaz. O da, toplumun bütünü gibi hetoronomdur. Bununla birlikte, gerçeklik muamması da insan eylemlerinin ürünüdür. Aynı zamanda, insanlar kendi ürünlerinin karşısına yerleştirilmiştir. Bilmek ya da kavramak bu durumu değiştirecek değildir, çünkü "sorun insanların özneyi bilmemesinde değil, öznenin olmamasındadır. Kendi yaşamını kendi belirleyen özgür öznenin var olmasına yardım etmek önemlidir: Bu, kendi varlığını özerk biçimde düzenleyen, rasyonel olarak örgütlü ve sosyalist toplumdan başkası değildir" (s. 362).

Ayrıca sermaye dünya çapında insanların ezici çoğunluğu için, küçük bir azınlığın yararına sömürüyü, sefaleti, ıstırabı temsil etmektedir. Horkheimer için en önemli şey, bu durumun haklı gösterilememesi değildir. Onun gözünde en önem taşıyan şey, bu sistem içinde işlev görenlerin bundan ödül alması ve bu sistemi sürdürmeleridir. Mevcut tekniğe ya da üretici güçlerin durumuna göre, herkes için daha iyi bir yaşam mümkün olabilir ama yoktur. Toplumda iyilik, "insan faaliyetinin gerçek biçimi"dir (s. 333). Bu diyalektik, var olana karşı mücadelenin zorunlu ve yararlı olana karşı mücadele olarak görülmesini sağlar (s. 333).

Buna karşılık, toplumsal çalışmanın bir bölümü toplumun sürmesine yarar. İdeolojik ve baskıcı nitelikteki bu çalışma artar ve etkili olur. Sistem bütün toleransını yitirmiştir. Sistem için çalışanlar ödüllendirilirken, sisteme karşı çalışanlar önemli risklerle karşılaşır. Ara konum yoktur: "Sistem, bireysel ruhun en ücra köşesine kadar nüfuz eder; kötülüğü ödüllendirmiştir" (s. 335). Sermayenin buyruklarına itaat,

tıpkı heteronominin nüfuzu gibi, büyük boyutlardadır. İşçilerin heteronomisi onları yazgılarını kabullenen iyi ücretliler yapacak şekilde tamamlanır (s. 404). Üstelik, bir tür "mutlu insanların ortak onayı" meydana gelir (s. 335). Öyle ki yalnızca bu toplumu zindan olarak hissetmeyenler –insanların büyük bölümü için bu böyledir– toplumdan söz etme hakkına sahiptirler.

Horkheimer bu toplumun sosyal yapısını sefaletin üzerinde kurulmuş bir gökdelene benzetir. Proletarya temelin bir parçası değildir, "toprağın dışında"dır. Toplumsal uzamı bilmek için sınırlarını deneyimlemek gerekir. Ortada bulunanlar, yani gayet iyi entegre olmuş ve rahat konumda olanlar, toplumun özünü deneyimleyemezler. Toplumu ve insanları tanımak için dışardan bakmak gerekir (s. 395).

Burjuvazi Marx'ın "karakter maskesi" (*Charaktermaske)* olarak adlandırdığı şeye giderek daha fazla indirgenir. Horkheimer, bu kavramdan açıkça yararlanmamakla birlikte, bu burjuvaziyi terimin Marksist anlamında meta fetişizmine tabi olarak tarif eder. Sıkıcı yaşamı sermayenin buyruklarına uyumunun sonucudur: "Sermayesine ve gelirlerine tabidir" (s. 353).

Horkheimer burjuvazi ile "küçük insanlar" arasındaki ilişkiyi çok incelikli tarif eder. Bu ilişki, sınıflar arasındaki gerçek ilişkileri ifade etmemektedir. Öncelikle, tartışmalarda, sınıf ilişkilerinden söz edilmez; ardından, var olanın sağlam temeli ve yeniden-üretimi kendiliğinden oluşur; son olarak, "küçük"ler bu durumdan zarar görmeden çıkamazlar çünkü mesleklerinde ilerledikçe haya duygularını yitirirler. Yahudi burjuvazisi bu burjuva tahakküm kuralında istisna oluşturmaz (s. 351).

Bu burjuva dünyasında eleştirinin yeri yoktur (s. 322-327). Entelektüeller gericilere uyum sağlarlar. Yalnızca zenginler

solcu olabilir çünkü gerektiğinde sürgüne gitme imkânları vardır. Proleterlerin yerinden söz ederken, solcu burjuvazi kendi sınıf egemenliğini güçlendirir (s. 366).

Bir Toplumsal Bütünlük Teorisine Doğru: *Sozialforschung*

Toplumsalı kavramak ve eleştirel bir teori geliştirmek için, bu amaca denk düşen bir araştırma yöntemine ihtiyaç vardır: *Sozialforschung* (toplumsal araştırma). Bu anlayış ille de devrimci olmayabilir. Bununla birlikte, Enstitü'nün toplumsal felsefeden ve geleneksel sosyolojiden ayrılmasını sağlayacak kadar orijinaldir. Horkheimer, 1931 yılında Frankfurt Üniversitesi'ndeki toplumsal felsefe kürsüsündeki açılış dersinde, *Sozialforschung* anlayış ve programını açıkça formüle eder. Bu anlayış, Enstitü'nün ve Frankfurt Okulu'nun bilimsel ekseni olarak kalacaktır. Eleştirel Teori bunun sonuçlarından biridir.[10]

Horkheimer'in açılış dersi genç Institut für Sozialforschung'un bu yeni yöneliminin yayılmasına katkıda bulunur, çünkü, görmüş olduğumuz gibi, Horkheimer bundan böyle hem toplumsal felsefe kürsüsünde hem de Institut für Sozialforschung'un yönetimindedir. Gerçekten de, çalışmaları genel olarak çok kaliteli olsa da gerçek bir kavramsal ekseni olmayan bir enstitünün başına geçmiştir. Bu nedenle Horkheimer kendi anlayışını rahatlıkla dayatabilmiş, ama bu anlayış elbette Enstitü'de savunulan tek görüş olmamıştır.

Politika karşısında özerkliğini savunurken yine de "sanat

10- Bu anlayış, resmi program olarak, Grünberg'in –hiçbir zaman geliştirilmemiş olan– "disiplinlerarası materyalizm"inin yerini tutar.

için sanat"a düşmeyen *Sozialforschung* akademik bir disiplinle ya da disiplinlerarası bir düzenlemeyle sınırlı kalmaz. Horkheimer'e göre, yeni bir bilimsel anlayış zorunludur, çünkü bilimsel alan hareket halindedir, her iki tarafın da hudutları ve alanları yeniden tanımlanmalıdır. Toplumsal felsefe karşısında, aynı zamanda da sosyoloji ve –çok kısa bir şekilde– tarih karşısında *Sozialforschung*'un yerini bu anlamda belirtir.

Toplumsal felsefe, birey olarak ve "bir cemaatin üyesi" olarak "insanların yazgısı"nın felsefi yorumunu verir (Horkheimer, 1931, s. 20). Sonuç olarak, ancak insanların toplumsal yaşamının içine yerleştirerek anlaşılabilecek görüngülere, Horkheimer'in "insanlığın bütün maddi ve manevi kültürü" (s. 20) dediği şeye eğilir. Alman idealist felsefesinin (özellikle de Kant ve Hegel'in) mirasçısı olan bu felsefe, bir birey anlayışı üzerinde temellenmektedir ki burada varlık özerk bir kişinin projesinin damgasını taşır. Bu anlamda, Kant'a göre, toplumsal felsefenin çıkış noktası akıllı öznedir. "Söz konusu edilen, ampirik birey değildir; ama onun kültür yaratıcısı faktörlerini akıllı her varlığın ruhunda, karakterinde (*Gemüt*) analiz etme hevesidir önem taşıyan" (s. 21). İdealizm, Kantçı gelenek içinde, özerk akıl ile ampirik birey arasındaki bağı, "öznelliğin derinliğinden doğan insani yazgımızı yerine getirme emri, ebedi görev" olarak geliştirir (s. 21).

Hegel ise bu Kantçı anlayıştan temelde kopar. Kişinin kendisiyle kurduğu akla dayalı ilişkiyi (*Selbstbessinnung*) içebakıştan bağımsızlaştırır. Bundan böyle, öz arayışı, kültür yaratıcı ve özerk özneyi, özün nesnel bir biçim edindiği tarihi içinde sorgulamak olacaktır. Dolayısıyla, nesnel tin, evrensel diyalektik mantığı ifade eder; bunun Kantçı içebakışla ortak bir yanı yoktur. Bireyin özü bireysel yaşamda değil, parçası olduğu bütünlüğün yaşamı içinde ifade bulur. Hegel'in toplumsal felsefeyi soktuğu büyük dönemeç budur. Ona göre, nesnel

tinden (ve *in fine: Weltgeist*'ten [dünyanın tini]) kaynaklanan aklın sonu, somut fikirlerle ve "halkın tini"yle gerekleşir. Kişisel çıkar, Fransız Aydınlanmacılarının ya da İngiliz liberalizminin ilan ettiği gibi tarihsel sürecin motorudur. Onlara göre tarih ancak çıkara dayalı eylemlerden oluşmuştur. Böylelikle nesnel tin "hileyle" gerçekleşir.

Smith'e, Say ve Ricardo'ya açıkça referansta bulunan Hegel kendi dönemindeki toplumun "keyfilik dolu" olduğunu saptar. Aynı zamanda, bütünlüğün de bireysel ihtiyaçları giderme çabası içinde ve bu çaba sayesinde oluştuğunu saptar. Bu bütünlük, başkalarıyla bir ilişki her zaman ve zorunlu olarak var olduğunda ortaya çıkar. Başkaları artık "tikelin hedefine erişmenin aracıdır" (s. 23). Ben ile başkaları arasındaki ilişki daima bütünlük oluşturucu tarzdadır. Ayrıca, ben kendi kişisel çıkarlarım peşinde gittiğimden, benim tatminim aynı zamanda ötekinin huzurudur.[11]

Kant için özne kültürden yola çıkarak geliştirilmiş bir kavram olsa da, bütün insanların ampirik bütünü değildir; ancak kültürün yaratılmasına gereken öğeler bu akıllı varlıkların her birinin bilincinde bulunur.

Horkheimer Hegel'den Kantçı içebakışın aşılmasını alır, çünkü bireyin özü, yani tözsel olan, bütünlüğün içinde tezahür eder. Hegel'e göre, "içinde yaşadığımız kolektif bütünlüğün" (s. 23) felsefesini yapmak söz konusudur, yani bir toplum ve kültür yaratma felsefesidir bu. Hegel'in nesnel tini aklın çelişki içinde, "halkların tini"nin "somut ideaları" (Hegel) arasındaki tartışma ve çekişme içinde gerçekleşmesidir. Nesnel tin, gerçekleşmek için halkların, politikacıların, askerlerin eylemlerinden "yararlanır." Aklın hilesi budur. Bütünlük bireyler arasındaki çatışmalı ilişkiyle yaratılır. Bireyler kendi

11- Hegel devleti de bu şekilde açıklıyor.

çıkarlarına hizmet etmek ve hedeflerine erişmek için aralarında bağlar kurarlar. Bundan böyle özgürlük bir yandan onların çıkarlarının tatminiyle, diğer yandan bu nispi uyum durumunun devletin garantisinde olmasıyla özetlenir.

Hegelci felsefenin yeri ampirik gözlemin ötesindedir. Kelimenin ampirik anlamında "gerçeklik" olarak adlandırılan şey, Hegelci felsefe için yalnızca görünümdür. "Felsefe [...] akla yatkın olamayacak kadar [haksız gözüken] gerçeği dönüştürür. Gerçeği, mevcut haliyle, aklı hoşnut etmek için idea'nın içinde temellenmiş olarak gösterir" (Hegel'den akt. Horkheimer, 1931, s. 23). Bağlam değişikliği (*Verklärung*), özün halkların ve devletlerin yaşamında gerçekleştiği anlamına gelir. Ne içebakış (*Innerlichkeit* anlamında), ne de gerçek yazgı özü ortaya çıkartır.

Bununla birlikte, Horkheimer, yirminci yüzyıl ortasına doğru, nesnel tinin, kendini geleceğe belirgin biçimde açmış olan yeni bireyci toplum karşısında silindiğini saptar. Bundan böyle, toplumsal istikrarı sağlayan birey çıkarlarının uyumu içinde inanç egemendir. Bilimcilik ve pozitivizm zafer kazanır. Görünüşe bakılırsa, bireysel varoluş ile özgürlük arasındaki dolayımı açıklamak için toplumsal felsefeye artık ihtiyaç yoktur. Pozitivist bilimde, teknik ve sanayide görülen ilerlemeler bu görevi üstlenir. Ama hayal kırıklıkları hızla baş gösterir, çünkü birey kapitalizmi "keyfiyet dolu" olarak ve kendini de "orda-varlığın ve hükümsüzlüğün bedeli" (Hegel) olarak deneyimler. Bu uslamlama, muhakkak ki, Schopenhauer'in tutumuna, karamsar ve cömert anti-Hegelciliğe yakındır.

Bununla birlikte, verili bir toplumsal çerçeve içinde bireysel mutluluğun ilerleme ilkesine denk düşmeyen bireysel yaşam biçimleri ile bu yaşam biçimlerinin sunduğu yeterince eğlendirici olmayan ama gerçekçi perspektifler arasında büyüyen çelişki yüzünden, toplumsal felsefe giderek daha fazla

sorgulanmaktadır. Döneminin toplum felsefesi, kendi bireysel yaşamlarını aşmayı arzulayan bireylere bir perspektif açmak ister. Bu şekilde, onların kendi yaşamlarında anlam bulma çabalarına cevap verir, çünkü kendi yaşamları içinde bireysel mutluluğa erişemezler.

Horkheimer'e göre toplumsal felsefe pozitivizmle polemik içinde kaybolur ve bir gerçeklik kavramı saptamayı (yeniden saptamayı) başaramaz. Bu nedenle başka disiplinlere ihtiyaç duyar. Otuzlu yılların başında felsefe ile diğer disiplinler arasındaki ilişkiler, bu disiplinlerin felsefeye basitçe tabi olmalarıyla ve felsefenin en temel olanı, eleştirilemez teoriyi, gerçeklik kavramı ile bütünlük düşüncesini üretmesiyle artık özetlenemez. Diğer disiplinler için geriye yalnızca *fact finding* [araştırma, soruşturma], sivri sorular ve sıkıntı kalacaktır. Buna karşılık, felsefe en genele ve en temele doğru gitmenin itkilerini sağlar, teorik yönelim olarak işe yarar. Ayrıca, somut incelemeler tarafından da etkilenir. Toplumsal felsefe Horkheimer için toplumsalı işleyen farklı disiplinleri barındıran bir tür çatıdır. Bununla birlikte, egemen olan felsefedir ve diğer disiplinler yardımcıdır.

Karl Mannheim ve "bilgi sosyolojisi" örneğini esas alan Horkheimer, yürürlükteki sosyolojinin yetersizliklerini geliştirir (Horkheimer, 1930) ve Mannheim'ın sosyolojide aştığını düşündüğü Karl Marx'ın görüşlerini kesin olarak savunur. Bu *Geisteswisenschaft* –"tin bilimi"– içinde Marksist teori saptırılmıştır. Marksizm için bir bütünlüğü ya da mutlak ve bütün hakikati tanımak önem taşımaz; toplumun değişimini hedefler. Marx felsefeyi bu anlamda eleştirir, yine de eski metafiziğin yerine bir yenisini koymaz. Toplumun verili durumunu aşma fikri Horkheimer'in düşüncesini Marksizme benzetir. İdeoloji, Mannheim'ın yazdığı gibi, sonlu bir hakikat ile sonsuz bir gerçek arasındaki çelişki değildir, ama Marx'a göre

(ve Horkheimer'e göre) "ideolojinin bağlam ve biçim değiştiren görünümü"nü parçalamak gerekir (Horkheimer, 1930, s. 294).

Sozialforschung için, felsefi sorunlar üzerinde temellenen ve sosyologları, iktisatçıları, tarihçileri ve psikologları filozofların entelektüel egemenliği altında kalıcı biçimde bir araya getiren bir araştırma programı iyice belirir. Araştırmacılar felsefenin geleneksel olarak formüle ettiği büyük sorunlar üzerinde, farklı disiplinlerin çok gelişmiş yöntemlerinden yararlanarak çalışabilirler. Ayrıca *Sozialforschung,* genel olanı asla gözden yitirmeden, araştırmayı yöneten sorunu yeniden formüle etmeyi, yöntemleri belirtmeyi vs. sağlar (s. 30).

Horkheimer'e göre "disiplinlerarası materyalizm", disiplinlerin bu yeni işbirliği akla yatkındır, çünkü çağrılan farklı disiplinlerin ortak bir konusu ve ortak soruları vardır. Örneğin, toplumsal felsefe ve sosyoloji, "ekonomik yaşam" ile bireylerin psişik gelişimi ve kültürel değişimler arasındaki ilişkilere yönelir.

Bu perspektif içerisinde Horkheimer "kalifiye işçiler ve memurlar" (1932, s. 33) üzerine karşılaştırmalı projeyi duyurur. Bu proje toplumsal felsefenin bilinmeyen yöntem ve araçlarını seferber edecektir: İstatistikler, aynı zamanda bilimsel literatürün yanı sıra matbuat ve romanlar; son olarak da, Amerikan *social research*'ünün yaptığı gibi soru kâğıtlarından yararlanılır.[12]

Sozialforschung ile sosyolojinin konusu aynıdır: toplum. Ama *Sozialforschung* özel bir sosyolojiyle sınırlı değildir. Horkheimer birçok sosyoloğun *Sozialforschung*'un ortaya koyduğu sorulara benzer sorular ortaya attığını kabul eder, ama sosyolojiyle yüzleşmeyi, teorik tartışmalardan kaçınarak "özen-

12- Eleştirel Teori ile Amerikan sosyolojisi arasındaki ilişki üzerinde özellikle durulacaktır.

tisiz müzakereler"le (s. 37) sınırlandırmak ister. Bu anlayış içerisinde tarih, yardımcı disiplinlerden yalnızca biridir.

O zamana dek görülmemiş bir anlayış olan *Sozialforschung,* farklı nesneler ve farklı soyutlama düzeyleri yardımıyla toplum teorisi ileri sürmek için toplumu bütünlük olarak ele alan araştırmalar toplamıdır. Özerk birleştirici [federatör] ilkeler olarak hizmet eden şey, ampirik kesinlik ve teorik bir amaca götüren ortak yönelimdir. Amaç, "toplumsal sürecin bütünlüğü içinde bilinmesidir; bu nedenle, olayların kaotik görünümü altında, kavramlaştırılabilir [dolayısıyla, teorileştirilebilir] bir güç yapısı bulunduğunu varsayar" (s. 36). Böylelikle tarih, "yasaların egemenliğindeki dinamik" olarak kavranabilir, "dolayısıyla bilgisi bir bilimdir." (s. 36)

Krizin İçinde Bilim ve Krizdeki Bilim

Materyalist ve eleştirel bir yaklaşım olarak görülen *Sozialforschung* toplumsal felsefenin eleştirisiyle sınırlanamayacağı gibi bundan vazgeçemez de. Geleneksel bilimsel disiplinler karşısındaki konumu, yaklaşımının birinci yanıdır. İkincisi, topluma attığı bağlarla temsil edilir. Tarihin kavranılabilirliğine, yani toplumların zaman içindeki oluşumunun kavranmasına katılma amaç ve programını gerçekleştirmek için, *Sozialforschung,* entelektüel düzlemde olduğu kadar toplumsal düzlemde de kendi döneminin içine yerleşmelidir.

Kriz sözcüğü, Horkheimer'e göre, yirmili yıllar sonu ile otuzlu yıllar başında Almanya'daki toplumsal durumu niteler. Ekonomik kriz politik krizle birliktedir. Bunlar da toplumsal krizle birliktedirler ve yollarının üzerinde entelektüel krizle karşılaşacaklardır... Horkheimer, *Alacakaranlık*'ta analiz ettiği Almanya'nın durumundan söz etmektedir elbette.

Nazilerin Almanya'da iktidarı ele geçirmesinden bir yıl önce Horkheimer (1932a) bilimin bu tarihsel durumdaki bilançosunu çıkartır. Tuhaf bir şekilde, müspet bilimlere eğilmez. Özellikle Marksizme dayanarak, bilimin –toplumsal değerlerin üretimini sağladığından– hem bir üretim aracı hem de bir üretici güç olduğu fikrini geliştirir.

Horkheimer bilimin içinde bulunduğu topluma doğrudan doğruya bağlı olduğunu elbette bilir. Bilimin, açıkça yararcılık-karşıtı bir tutum içinde, kendi hakikat ölçütlerini geliştirdiği olgusu üzerinde ısrarla durur. Ayrıca, bilimin konusu olan gerçeklik, bilimsel yöntemler ve araştırmanın yönü "insan"dan bağımsız olarak var olur. Dolayısıyla, bilim toplumdan kopmadan toplum karşısında belli bir özerkliğe sahiptir. Bu paradoksun varlık nedeni, failin toplum içinde yaşamak (hayatta kalmak) için bilime ihtiyaç duymamasıdır.

Kriz durumunda bilimin kendi toplumsal amacını yerine getirmediği izlenimi egemendir. Gündelik sefaletle kıyaslandığında bilim utanç verici bir lüks olarak teşhir edilir. Oysa, diye vurgular Horkheimer, bilimin hiçbir lüksü yoktur. Buna karşın toplum kendi yarattığı ve bilimin de parçası olduğu güçlerden yararlanabilir durumda değildir. Bilim, toplumsal zenginliklerin parçasıdır. Bilimi teşhire yönelik egemen söylem, krizin gerçek nedenlerini, eksik ve ıstırap kaynaklarını fiilen gizleyerek, bu durumu iyileştirmek isteyen güçleri bunun nedeni olmakla şiddetle suçlar. Özellikle bilimsel, rasyonel ve eleştirel düşünce, bu eleştirilerin tercihli hedefidir. Oysa, Horkheimer'in vurguladığı gibi, daima bir istisna bulunur: rasyonalitesi bu saldırılarla ilgili olmayan endüstri. Bununla birlikte, bu söyleme göre, rasyonel düşüncenin "ruh"un, duyguların ve irasyonalitenin yararına yok olması gerekir.

Daha iyi bir topluma duyulan ilgi, şimdiki zamanın ebediliği inancına yer bıraktıkça, bilim frenlenir, hatta bloke edilir.

Kurulu düzen "Töton, Aryen ruh"un ya da bir başka doğal verinin ifadesi olarak kabul edilirse, eleştiri gülünçleşir. Bilimsel yöntemlerin aşırı değer kazanması, bilimsel eleştirinin aleyhine, doğrudan doğruya var olan şeye gösterilen yönelime denk düşer. Bu egemen yönelim içinde toplum kazaya uğrayabilecek –ki bu krizdir– ama maharetli bir ustanın tamir edebileceği karmaşık bir mekanizma olarak görülür. Bu durumda makine, toplumsal varlığın ebediyeti içinde yeni bir tur atmak için yeniden işlemeye başlar.

Horkheimer, gerçekliğin, verili bir anda, insanların tarihsel eyleminin sonucu olduğunu vurgular. Bu nedenle, Horkheimer'in tahayyül ettiği toplum analizi, aşma süreçleri üzerinde temellenmiştir ve yeniden-üretim terimleriyle ele alındığında düşüncenin kökten karşıtıdır.

Mevcut toplumsal bilimler bu görevi yerine getiremez. Bilimin krizde olmasının nedeni yalnızca bazı kusurları değildir; özellikle yüzyıl başından miras alınan "mekanik yöntemler"e uyduğu için krizdedir. Bilim ikili bir çelişki içinde "sıkışmış" kalmıştır. Öncelikle, –kendi varlık nedeni ve amacı hariç– her şeyi analizine tabi kılar. Ardından, karmaşık ilişki ve yapıları anlaşılır kılma programını sürdürür. Bununla birlikte, bağlı olduğu ve parçası bulunduğu bütünlüğü –toplumu– analiz etmeyi ve anlaşılır kılmayı bilmez.

Sonuç itibarıyla bilim, yalnızca müreffeh toplumların sahip olabileceği bir lüks değildir. Tam tersine, daha iyi bir toplumun doğması için bir zorunluktur. Toplumu anlaşılır kılan ise eleştiridir. Mekanist teori ve yeniden-üretim teorisi bir ideolojidir. Bilim de toplumsal üretim olarak kendini anlaşılır kılmalıdır.

"Kalifiye İşçiler ve Memurlar": Ampirik Araştırmada İlk Adım

Enstitü, kalifiye işçiler ve memurlar üzerine Horkheimer'in açılış dersinde duyurduğu araştırmaya Erich Fromm'un yönetiminde girişir. Bu, son derece iddialı ampirik bir incelemedir. Yaklaşık 1100 soru dizini üzerinden Almanya'daki kalifiye işçilerin ve memurların psişik yapısı analiz edilmektedir. 1933 yılında Enstitü'nün sürgününden önce kısmen ele alınabilmiş olan bu incelemenin sonuçları daha ilerde Amerika Birleşik Devletleri'nde yayınlanacak "Otorite ve Aile"nin de parçasıdır.

Politik ve entelektüel solun göz ardı ettiği, işçilere kıyasla memur sayısındaki artışın temsil ettiği önemli değişim bu araştırmanın konusunu meşrulaştırmaktadır. Bu durum, 1925 yılında bazı dallarda memurların sayısal üstünlüğüne yol açar. Hatta ağır sanayi ve madenlerde bile memur sayısı sürekli artmaktadır. Bu saptama, kendi başına, laf arasında şöyle bir belirtilmekten başka bir şeyi hak etmez. Gerçekte ise, Almanya'nın toplumsal yapısını ve ülkenin olası geleceğini yeniden düşünmeye bir davetiyedir. Enstitü üyesi olmayan Emil Lederer ile Siegfried Kracauer'in çalışmaları bu perspektif içinde büyük tartışmalara yol açmıştır. Lederer bir alternatif önermektedir: Bu iki kategori ya yakınlaşır ve birlikte ekonomik düzeni devirir; ya da istikrarlı bir paradoks kurulur ve bir yandan egemenlerin sayısı giderek azalırken, diğer yandan yerleşik düzeni destekleyen ezilenlerin sayısı giderek artar.

Siegfried Kracauer "Memurlar"da ("Die Angelstellten", 1978) daha incelikli argümanlar ileri sürer. Memurların burjuva toplumuna katılımı, ona göre, yerine getirmeleri gereken ve giderek uzmanlaşarak tekrara dayalı bir hal alan çalışmanın ve onları cezbeden burjuvazinin yalancı ışıltısının birleşmesiyle ifade bulur. Dünya krizi bağlamında, kapitalizmin geleceği

üzerine tartışmalarda radikaller ve ılımlılar bir araya gelerek genellikle ihtiyatlı ve kuşkucu olurlar: Kuşkular ifade edilir ve genellikle de kapitalizmin bu krizi aşma kapasitesi sorgulanır. Bununla birlikte, memurların bu "normal dehşet"le işleri yoktur. Onları cezbeden ve ideal olarak gördükleri şey, burjuvazinin yalancı parlaklığıdır: hoş vakit geçirme ve eğlence endüstrisi. İşçiler için de izlenecek örnek oluşturan şey de bu yönelimdir. Adorno ile Horkheimer'in birkaç yıl sonra söyleyecekleri gibi "kültür endüstrisi" işlemektedir.

Horkheimer Kracauer'in izinden gider ve ezilenlerin gerçek maddi sefaletinin ve kültür düzeylerinin facia olduğunu saptar. Sonuçları dönemin entelektüel soluna egemen devrimcilikten uzaktır: Ezilenlerin bir anlamda kendi "gardiyanlarının maymunu" (Horkheimer, 1934, s. 316) olduklarını acı acı saptar: Kendi hapishanelerinin sembollerine tapmakta ve onları kutsamakta, kendilerini özgürleştirmek isteyenlere saldırmaktadırlar.

Horkheimer'in açıklamasının odağında, toplumsal gelişmenin doğrudan insan ilişkilerinin bütünü olan aileyi yok ettiği fikri –belki biraz çırpıştırma olarak– bulunur. Başka şeylerin yanı sıra, bir proleter dayanışması yaratma olasılığı da böylelikle yok olmuştur (s. 439). Buna karşılık, Marx'a gönderme yaparak, yoksullaşmanın, maddi ve entelektüel sefaletin, yabancılaşmanın, verili toplumsal düzenin aşılmasına otomatik olarak yol açmadığını saptar. Bununla birlikte, bu aşma ancak işçilerin ve diğer faillerin yerleşik toplumun ve ekonominin bağrındaki faaliyetlerinin sınırları dışına çıkmaları koşuluyla mümkündür. Ama çıkmazlar!

Bu büyük soruşturmanın sistematik olarak kullanılmaya çok geç başlanmasının nedenleri iyi bilinmemektedir. Bununla birlikte, öncelikle çok sayıda soru dizinini hatırlamak gerekir; dönemin imkânlarıyla, üstelik de deneyimli olma-

yan bir ekiple bunları işlemek çok güçtür. Dahası, bu çalışmayı yürütmüş olan Fromm ile Horkheimer'in ciddi sağlık sorunları vardı. Son olarak –ve bize önemli bir unsur olarak gelen budur– bu çalışmaya ayrılan süre çok kısadır, çünkü 1933 yılında muzaffer Naziler araştırmacıları sürgüne zorlarlar. Ayrıca, elde ettikleri ilk sonuçlar bunları geniş çapta yayınlama konusunda onları pek yüreklendirmez. Gayet açık seçik olan bu sonuçlar entelektüel ve politik sol açısından pek hoşa gidecek gibi görünmemektedir. Buradan çıkan dünya görüşü ve politik angajman, "sol" değerlere göre, kapitalizme gayet iyi uyum sağlamış kalifiye işçi ve memurların psişik, entelektüel ve cinsel gelişiminin "eşdeğerlisi" olarak belirir. Bu tutumu bas bas bağırarak duyurmak, sağın ve aşırı sağın oyununa gelmek olmaz mı? Horkheimer'in ideolojik ve politik hayal kırıklığı aşikârdır. Ve, haklı olarak, soruşturmanın yöntemsel kusurlarını vurgular. Kısacası, ona göre, yöntemler geliştirmeye devam etmek, verileri değerlendirmekten ve sonuçları hiçbir sürprizi saklı tutmadan yayınlamaktan daha önemlidir. Bununla birlikte bu sonuçlar sıradan değildi. Bir örnek verelim: Memurların ve işçilerin otoriterliğini onların politik tercihleriyle ilişkiye sokmak, Stalinizmin ve sosyal-demokrasinin daha fazla özgürlük hedefleyen bir toplumsal projenin taşıyıcısı olamadıklarını açıkça gösterir. O dönemde söylenebileceği gibi, her ikisi de karşı-devrimcidir.

Horkheimer elbette çok nazik –ve Frankfurt Okulu açısından karakteristik bir– durumda kendini bulmuştur: Aşma ampirik olarak pek az mümkün gözükmektedir ama teorik olarak konuşursak, mümkündür çünkü hâlâ düşünülebilir. Üstelik, Horkheimer'e göre aşma politik olarak arzu edilebilir bir durumdur. Bu aşma imkânını somutlaştırma arayışı içinde, (yukarda anılan) "kitle" ile "ilerici gruplar" ve avangardçılar

arasında ayrım yapar. Ama kitleler ilerici grupları niçin izler? Bu sorunun cevabı yoktur.

Bütününe bakıldığında sonuçlar biraz hayal kırıcıdır. Frankfurt'ta girişilen ve Eleştirel Teori'nin devasa iddiasını karşılamaya yetmeyen toplumsal bilimlerdeki üstünkörü onarımların sınırlarını tamamen göstermektedir. Bununla birlikte, "aşma" hâlâ gündemdedir ve felsefi çalışmaların sürmesiyle, ampirik incelemeler dizisiyle ve sonuçta, dönemin en gelişmiş sosyolojisinin –Amerikan sosyolojisi– etkisiyle sürgün sırasında da yeniden ele alınacaktır.

2
Eleştirel Toplum Teorisinin Öğrenilmesi Olarak Sürgün

Almanya'da Nazilerin iktidarı ele geçirmesi ve Enstitü'nün kapatılması araştırmacıları sürgüne gitmek zorunda bırakır. Aklın eski ülkesinde solcu entelektüellere ve Yahudilere yer yoktur! Enstitü araştırmacıları, olabilirliğine gerçekten inanmasalar da, sürgüne az çok hazırlanmışlardı. Ekip Amerika Birleşik Devletleri'nde, gelecekteki Frankfurt Okulu'nun sert çekirdeğinin büyük bölümünün kaçtığı bu ülkede yeniden bir araya gelir.

Eski Enstitü New York'ta Institute for Social Research adı altında yeniden oluşur. Horkheimer Enstitü'ye Adorno'yu getirtir ve o da eleştirel toplum teorisinin gelişiminde hızla başı çeker. Sık sık unutulan şey, Adorno'nun Enstitü'ye ancak Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleştikten sonra katıldığıdır. Frankfurt'ta Enstitü'yle ilişkileri çok sınırlıydı. Gerçekten de, Adorno Enstitü'nün diğer üyeleriyle aynı profile sahip değildir. Belirgin bir sosyoloji kültürüne sahip olan Adorno,[1] özel-

1- Krş. Özellikle müzik sosyolojisi çalışmaları.

likle gayet gelişmiş olan Amerikan sosyoloji alanına giderek daha fazla yerleşerek, Frankfurt Okulu'ndakilerin çalışmalarına entelektüel olarak egemen olacaktır.

Enstitü'nün dergisi olan ve 1932'de kurulan *Zeitschrift für Sozialforschung* Almanca olarak yayımlanır ve 1939'a dek sürer. Bu dergi gruba çok sınırlı bir ün getirir, çünkü Almanca okumayı bilenler çok az sayıdadır ve aslında dağıtımı da neredeyse gizlice yapılmaktadır. Alman eleştirel düşünce geleneğini sürdürmek için bu dilde yayın yapma zorunluluğu üzerinde ısrar eden özellikle Horkheimer'dir (Horkheimer 1940a). Eleştirel Teori'nin Almanya'dan kaynaklandığını, bu ülkenin felsefi ve sosyolojik düşüncesine kök saldığını hatırlayalım. Eleştirel Teori bu kökleri sarssa da, buradan asla tamamen kurtulamaz. Bununla birlikte, 1941'de Eleştirel Teori üzerine İngilizce bir program makalesinin yayınlanması (Horkheimer, 1941a) Enstitü'nün tarihindeki yeni bir evrenin başlangıcını belirler.

Liberal Dönemin Sonu: Faşizm, Kapitalizm ve Anti-semitizm

Bir Burjuva Toplumun Çöküşü, Otoriter Toplumun ve Devlet Kapitalizminin Ortaya Çıkışı

Frankfurt Okulu'nun çalışmaları ve toplum teorisi her zaman doğrudan doğruya Alman toplumundan, onun kültürel ve politik yaşamından esinlenmiştir. Otuzlu yılların sonunda, "Alman işçi sınıfının güçsüzlüğü" (Horkheimer, 1934, s. 312), toplumun ve faşizmin analizinin köşetaşıdır. Bundan böyle, işçi sınıfının burjuva toplumunun inkârı olduğu –çünkü bu toplumun kötü olduğunu ve kötülük anlamına geldiğini bilmektedir– şeklindeki entelektüel solun geniş ölçüde paylaştı-

ğı tavrı gözden geçirmek gerekir. Gerçekten de, işçi sınıfı devrimi hazırlamayı bilmemektedir, teorik planda olduğu kadar pratik planda da bilmemektedir. Eleştirel entelektüeller ise bu bilgiyi üretmeyi bilirler, ama bu işin gerçek aciliyetine ikna olmuş değillerdir. Horkheimer'e göre Nazilerin iktidarı ele geçirişi, reformist ya da devrimci güçlerin, bu güçler kitle partisi halinde örgütlenmiş olsalar bile, burjuva toplumunu aşamayacaklarının ampirik ve kanlı kanıtıdır (Horkheimer, 1942, s. 20-21, 30-31; Brandt, 1981, s. 16).

Enstitüde geniş ölçüde tartışılan "devlet kapitalizmi" bu dönem çalışmalarının merkezinde yer alır. Aslında, kapitalizmin, en yeni biçimleri altında, toplumsal sınıflar arasındaki antagonizmayı nötralize etmeyi başarıp başarmadığı araştırılmaktadır (Adorno, 1942). Devlet kapitalizminde ekonomik tahakküm, faşizmin gösterdiği gibi, yerini politik tahakküme bırakır: Egemen sınıflar "gangster ve şantajcı"ya dönüşür. Gayet Amerikan olan bu deyime, Adorno ile Horkheimer'in metinlerinde oldukça sık rastlanmaktadır. Bu şekilde, ekonomik zorunluluklar karşısında nispi bir özerklik elde ederler (Horkheimer, 1939).

Bu durum işçi sınıfının bölünmesine (ücretliler, işsizler, vs. – Horkheimer, 1934, s. 381-382), büyüyen Taylorlaşmaya ve işbölümünün artışına (Adorno, 1942a) bağlıdır. Yaşam düzeyi devlet müdahalesiyle iyileşir. "Devlet kapitalizminde halklar öncelikle ödenek alıcısına dönüştürülür, ardından vasallaştırılır (*Gefolgschaft*)" (Horkheimer, 1939, s. 319). *Gefolgschaften* işçi sınıfının yıkıntıları üzerinde doğar. Egemenler işçi sınıfını atomize etmek için devasa bir baskıya maruz bırakırlar. Bu durum sendikaların entegrasyonuyla, faşist kitle örgütlerinin yaratılmasıyla ve kültür endüstrisiyle tamamlanır (Adorno, 1942a, s. 380-381, 389).

Sonuç itibarıyla artık liberalizm yoktur. Liberalizmin sonu

da otoriter devlete yol açmaktadır. Liberalizm özel ekonomi ve özel işletmeler üzerinde kurulmuştur. İnsanlar ve şeyler üzerindeki tahakküm bu parçalanmış toplumun üyeleri arasındaki ticari mübadele temelinde kurulur. Sonra da tröstler kendi çıkarlarını dayatır. "Toplum bireysel çıkarlara ne kadar tabi kılınmışsa, bireyler de bu toplum karşısında kendi özerkliklerini o kadar az savunabilirler" (Horkheimer, 1941a, s. 413). Ekonomik ve politik sektörlerin seçkinleri birleşirler; bireyler büyüyen bir disipline tabi olurlar. Devlet ve planlama politikası esasen özel bir nitelik edinir: Egemenlerin özel çıkarlarına denk düşerler. "Otoriter toplumda teknik, toplumsal ve askeri ilerleme, çöküşün ve felaketin acısını çeken üç hamaldır" (Horkheimer, 1941a, s. 415).

Faşizm

Horkheimer bu anlamda Alman faşizmini insanların ihtiyaçlarına artık denk düşmeyen bir dünyanın çöküşünün sonucu olarak analiz eder. "Hitler'i kabul eden Alman halkı olgulara uyum sağlamaktadır..." (s. 416).

Horkheimer (1939) kapitalizm, faşizm ve anti-semitizm arasındaki kurucu bağ konusunda gayet nettir. Faşizm denen bu totaliter düzen, liberalizmin doğrudan sonucudur. Anti-semitizm de onun öncüsüdür. Entelektüeller varlık nedenlerini yitirmiş vatansızlar olmuştur; düşünce teşhir edilmiş ve çamurlarda sürüklenmiştir. Bu durumda, birçok entelektüel liberalizmin savunucusu olur.[2] Horkheimer onların çok geç kaldığını ve totalitarizmin entelektüellerin kendi kitapları için yayıncı bulmalarından daha hızlı yerleştiğini acı acı saptar.

Faşizmin analizini liberal ideoloji yapacak değildir. Faşizmi anlamak için kapitalizmden söz etmek gerekir, çünkü, libe-

2- Daha sonra Stalinizm karşısında da bunu yapmışlardır.

ral dönemin sonunda, sınıf egemenliği faşist halk cemaatine (*Volkgemeinschaft*) dönüşmüştür.[3] "Faşizm modern toplumun hakikatidir... Değer yasasının [...] ürettiği aşırı farklılıkları sabitler"[4] (Horkheimer, 1939, s. 309). Üretkenlik artışını ve toplumsal parçalanmayı, pazar ekonomisinin aşılmasını ve reklamın her yerdeki varlığını, keza Keynesçi politikanın anlamsızlığını saptayan Horkheimer, egemenliği özel çıkarların bütün halka elkoyması olarak niteler. Karşılaştıkları baskı asla "sıradan" olmayan bireyler, bundan böyle sert ve derin bir disipline tabidirler ve bu da onları, "toplumsal karakterleri"ne varana dek değiştirir. Kitleler üzerindeki tahakküm konusunda Horkheimer, "emek üzerindeki diktatörlük [ticari] mübadelenin yerini aldı" saptamasını yapar (s. 312).

Yirmili yıllarda ve otuzların başında emekçiler dilencileşmiş, kamu yardımına ya da hayırseverlere muhtaç kalmışlardır. Buna rağmen, toplumsal tahakküm artık eskiden olduğu gibi ekonominin yardımıyla sürdürülemez. Faşizm emekçileri tahakkümün saf nesnelerine –vasal (*Gefolgschaften*)– dönüştürmüştür. Ama burjuvazi de kökten yeniden yapılanmıştır: Sermaye sahipleri artık egemen sınıf değildir ve işletmelerde bürokrasi hüküm sürmektedir.

Topluma egemen olan politikadır ve ekonomi özerkliğini yitirmiştir. Faşist devletleşme, kanlı iç çatışmalara girişen küçük bir egemen grup yararına ve çıkarları adına oluşur. Bu durum faşizmin çok modern bir ekonomi oluşturmasına engel oluşturmaz. Egemen sınıf terör yoluyla kendini dayatır ve hüküm sürer. Bununla birlikte faşizm sefaleti ortadan kaldır-

---

3- Farklı cemaat anlayışları için bkz. Spurk (1990).

4- Horkheimer burada açıkça terimin Marksist anlamında "değer yasası"na gönderme yapıyor. Genellikle bu referans daha belli belirsizdir; yine de Eleştirel Teori açısından temel önemdedir. Ayrıca bkz. Karl Marx'ın *Kapital*'inin üçüncü cildi.

madan emekçileri kendine çeker. Ekonomik sorunların sonu görünmediğinden sefalet bir vatanseverlik görevi olur. Toplumsal bağdaşmanın garantisi kitlelerin korku ve kaygısıdır, "Devlet korkusu yerini işini yitirme korkusuna bırakmıştır. Kaygı atomize olmuştur" (s. 320). Faşizm işçi sınıfının atomizasyonu üzerinde temellenir ve emekçileri toplumsal atomlar olarak üretim içinde bir araya getirir.

Anti-semitik nefret, Horkheimer'e göre, faşizmin yükselen evresinin parçasıdır. Bu evrede pogromlar Alman kamuoyunun dikkatine hazırlanan bir tür oyundur.

Alman faşizminin en istikrarlı evresi olan 1939'da bile Horkheimer "özgürlüğe sıçrayış"ın (s. 329) mümkün olduğunu düşünür. Horkheimer'e göre, "işleyen şey iyi olmalıdır" diyen ve "böylelikle faşizmin işleyemeyeceğini kanıtlayan" (s. 331) çoğu entelektüel gibi akıl yürütmek söz konusu olamaz. Onlar pozitivizmin ve işlevciliğin tuzağına düşerler. Faşizm işlemektedir ve yine de iyi bir rejim değildir. Horkheimer faşizmi devirmek için öncelikle büyük güçlerin ittifakına, ardından da Alman işçilerinin ittifakına bel bağlar. Bugün artık bilmekteyiz ki, bu iddia, ne kadar sempatik olsa da sofuca bir dilek olarak kalmıştır.

Teorik planda faşizmin uzaklığını unutmayalım. Horkheimer faşizmin köklerini bulmak için Avrupa kültürü tarihinde çok uzaklara gitmek gerektiğini vurgular. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin (Horkheimer ve Adorno, 1947) merkezi argümanlarından biri budur. Aralarında Aufklärung yazarlarının da bulunduğu klasik düşünürler faşizmin tohumlarından söz etmişlerdir.

Toplumsal Bağı (Yeniden) Düşünmek

Enstitünün Yeni Tavrı: Teori ve Praksis

Bu toplumsal koşullarda geleneksel teori ile eleştirel teori arasında ayrım oluşturan programatik eksen (Horkheimer, 1937) güvenilirliğini yitirir. Horkheimer'in 1937'de ifade ettiği gibi, teorik düşünme ile toplumsal ve politik praksisin birliği hâlâ sürdürülebilir mi? Bu birlik toplumsal çelişkileri kanıtlamaktan ve toplumu aşma taklidi yapmaktan ibarettir. Daha somut olarak: Bu anlayışa göre, proletarya hem politik bir kesinliğin taşıyıcısı hem de tamamen Aufklärung geleneği içerisinde entelektüellerin eylem nesnesidir. Oysa, Almanya'da trajik bir şekilde ifade bulduğu gibi, bu anlayış tarihsel planda başarısızlığa uğrayabilir. Vaktiyle işçi sınıfı dikkate alınan tek politik fail olarak kabul edilmişti. Bundan böyle, eleştirel teorisyenler istisnai grup ya da bireylerden söz edeceklerdir (Horkheimer, 1937, s. 46-47). Gerçekten de, derin bir teorik ve pratik yeniden yönlendirme söz konusudur. Bireyler teorik düşünmenin ve eleştirel praksisin özneleri olarak kabul edilir. İki yıl sonra toplumsal durum öyle muğlak bir hal almıştır ki, Horkheimer, hakikat arayışının hâlâ somut bir praksis hedeflenerek yapılması gerekir mi, yapılabilir mi diye sormaktadır.

Otuzlu yılların sonuna dek Frankfurt Okulu'ndakilerin bilimsel anlayışı çok değişmez. Bilginin büyük bölümünden yoksun bırakan pozitivizmi ve ampirizmi eleştirirler.[5] İyi toplumsal teori "tarihsel durumun anahtarı"nı (Horkheimer 1937, s. 28) verir. Buna karşılık, Eleştirel Teori'nin gelişimi devlet kapitalizminde egemenlerin bilgiye ve teoriye sahip çıkabileceğini dikkate almalıdır. Frankfurt Okulu'ndakiler yine de araştırmalarına devam ederler ama şu sorudan da kaçınamazlar: Devlet kapitalizminin işlevselleştirdiği bilimin anlamı nedir?

5- Horkheimer tarafından daha önce geliştirilmiştir (1933).

Burjuva Toplumunun Kökeninde...

"Burjuva döneminin antropolojisi"ni (Horkheimer, 1936) arayan Horkheimer burjuva toplumunun iki kutup arasındaki oluşumunun ana hatlarını belirtir: bencillik ve özgürlük hareketi. Politik felsefenin klasiklerini (Machiavelli, Morus, Rousseau) baştan sona kateder ve onları eleştirerek, burjuva toplumunda insan ve birey kavramlarını geliştirir.

Burjuva toplumunun şafağından beri hem Rönesans teorilerinde hem Aydınlanma teorilerinde insan bilgisi müspet bilimlere, dolayısıyla –Almanca terminolojiyle– "doğa bilimleri"ne (*Naturwissenschaften*) ayrılmıştır. Bu bilimlerin savunduğu doğa anlayışı, insanın özünün kendi kendini üretmesine indirgenmesi anlamında insanın doğallaştırılması üzerinde temellenir. İnsanın bu doğallaştırılması, toplumsal ilişkilerin doğal olarak görüldüğü burjuva toplumuna uygundur. Ayrıca, düzenlenen ve düzenli bir kendi kendini üretim olarak doğa imgesi, doğaya yansıtılmış kapitalist yeniden-üretimin basit bir tasarımıdır. İnsanın ve toplumun doğallaştırılması, sonuç olarak, doğanın sermayeleştirilmesine denk düşer. Toplumun bilimi olarak sosyoloji bu diyalektiği anlaşılır kılmaz. Tersine, sınıflandırmakla yetinir: Toplumsal sınıflar karşısında fikir ve duyguları sınıflandırır.

Rönesans'tan bu yana toplumsallık teorileri bencilliği ve de hazzı mahkûm eder. Bu nedenle, mevcut haliyle dünyayla çelişkiye düşerler: Bu dünyada, yani burjuva toplumunda hayatta kalabilmek için insanlar bencillik, ötekini dışlama ve saldırganlık geliştirirler. Sevgi, sosyallik, konsensüs vs. kötülenir. Horkheimer, Machiavelli'de, Luther ve Calvin'de, aynı zamanda Rousseau ve öğrencisi Robespierre'de, toplumun insandan beklentisi üzerinde temellenen aynı insan kavrayışını bulur. Bu nedenle Horkheimer burjuva ahlâkını, "gönüllü köleliğin" (La Boétie, 1574/1983) kurulmasını sağlayan geniş

bir heteronomi stratejisi olarak kabul etmektedir. "Böyle yaşamak için ahlâki olarak mahkûm edilmeyi seve seve kabul eden bu azınlık gibi, insanlığın çoğunluğunun da mutluluk talebine hâkim olmaya, yaşama iradesini bastırmaya alışması gerekir" (Horkheimer, 1936a, s. 17).

Totaliter devletlerde "tinsel yaşam" (Horkheimer), bireyleri köleleştirici bir aygıttan ibarettir. Böylelikle bireyler devletlerin bencil ve savaşçı politikasını –burada kendi çıkarlarını değil, yukarda anılan "gangster ve şantajcı" küçük grupların çıkarlarını bulsalar da– desteklerler. Toplum maddi, dinsel, psişik ve metafizik baskı sayesinde kitleleri evcilleştirebilmiştir. Felsefe bu baskıyı teorik olarak formüle edebildi (Horkheimer, 1936, s. 19). Özdisiplini ve birlikte davranmayı teşvik edici bütün yöntemler iyidir. Egemenler de bunun istisnası değildir. Max Weber'e eleştirel referansta bulunan Horkheimer, "iyi burjuva"nın kendi ideolojisine boyun eğdiğini elbette saptar. İnsanlardan ve şeylerden kendi zevki için ya da haz almak için yararlanıyor değildir; onları bu nedenle sömürüyor değildir. Bunu, kendi kaderini gerçekleştirerek bütünlüğe hizmet etmek için yapar.[6]

Bencilliğe karşı mücadele denen şey, özünde rasyonelleştirilememiş olan her şeye karşı, yani özgür ve karşılıksız arzuya karşı mücadeledir. Kültür, Horkheimer'e (1936) göre, "küçük insanlar"ın mevcut haliyle topluma uyumunu sağlar. Buna mutluluk denir. Tahakküm her yerde gizlenir: öznenin sözde özerkliğinde, idealist mutlak özgürlük kavramında, arzu hakkının ortadan kaldırılmasında...

Reform, insanın mutluluğunun onun bireysel tutumuna bağlı olduğu fikrini dayatmıştır. Doğmakta olan kapitalizme denk düşen bireysel özerklik ideolojisi budur. Burjuvazi ken-

---

6- Bu konuda bkz. Max Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* (1904/1993).

di üyelerini bu yönde eğitir: Özdisiplin, sorumluluk ve çalışmaya katılım, anahtar sözcüklerdir. Reformcular yeni bir bürokrasinin ilk temsilcileridir.

Burjuva toplumunun oluşumu, kamusal uzam ile ihtiyaç ve itkilerin içselleştirilmesi (*Verinnerlichung*) arasındaki diyalektikten ibarettir. Ayin ve vaaz buraya varmanın en iyi yollarıdır. Özellikle vaazın demokratik bir karakteri vardır: Herkese hitap eder ve itaat etmeyenlere yönelik kaçınılmaz ceza konusunda onları ikna etmeyi başarır. Bu nedenle, kitlelerden fedakârlık talep edebilir. "Sıcak" dönemlerde, kitle toplantıları çok önem kazanır. Buna karşılık, sakin dönemlerde bu görevi eğitim ve oluşum (*Bildungssystem*) sistemi üstlenir.

Genel olarak, en fazla yandaş toplayanlar kitlelere karşı en sert ve en küçümseyici liderlerdir. Diğerleri kaybetmiştir. Bu yapının başkasına –Yahudilere (ebedi öteki), Katoliklere, Türklere...– karşı olduğu açıktır.

Bu bağlamda, terör üçlü bir işlev edinir: rakiplere, kendi adamlarına ve özellikle de tereddüt geçiren yandaşlara kendini kabul ettirmek.[7] Burjuvazinin tarihi kitlelerin tarihinden ayrılamaz, bu tarihler birdir. Terörist eğilim, elbette aşılabilecek olan bu ortak tarihin parçasıdır. Kültürel mallar, belli bir tabakanın mutluluğunu gerçekleştirmek yerine genel olarak topluma hizmet ederler.

Horkheimer burjuva toplumunun üyelerinin burada-varlığı ve mutluluğu için (Durkheimcı anlamda) "birlikte çalışmak" üzerinde temellenmediği olgusu üzerinde özellikle durur. Asgari bir düzenleme zemininde herkes kendi için çalışır ve pazarda mübadelede bulunmak üzere kendi kendine örgütlenir; bu da kişinin yaşamasını (hayatta kalmasını) sağlar. Verili biçimi içinde toplum ancak bu şekilde yeniden üreyebilir ve ya-

7- Bkz. Horkheimer (1936b). Ayrıca bkz. Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde terör analizi (1960/1985).

bancılık (*Fremdheit*) temel bir antropolojik kategori halini alır. Böyle bir toplumda, insanların bilinçli varlığı az sayıdaki sabit ilişkiye indirgenir. "Mantıksal dil bu olguyu uygun biçimde ifade eder. Dönemin bu temel yapısından soğukluk ve yabancılık kaynaklanır; baskı ve ötekinin ortadan kaldırılması burjuva bireyin özüyle tamamen uyum içindedir" (Horkheimer, 1936, s. 71). Bireyler arasındaki rekabet genelleşir ve kitlelerin durumu giderek daha umutsuz bir hal alır. Şu alternatifle karşı karşıya kalınır: ya bu gerçekliğe karşı, özgürlük ve adalet için bilinçli olarak mücadele etmek ya da somut yaşamı küçümsemeye, başkalarının mutluluğundan nefrete ve sonuçta barbarlığa ve yıkıma götüren burjuva ahlâkını ve hiyerarşisini kabul etmek.

Akıldışılıklar: Almanya'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne

Kamuoyu Yoklamaları Ne İşe Yarar?

Frankfurt'tan ayrılmalarına rağmen, Enstitü'nün ampirik çalışmaları 1933 ve 1934'te bile sürer. Sonuçların çoğu Amerika Birleşik Devletleri'nde otuzlu yılların sonunda yayınlanan *Otorite ve Aile*'de yer alır. Bununla birlikte, yakından bakıldığında, farklı soruşturmaların sonuçlarının genellikle hayal kırıcı olduğu ve özellikle de Eleştirel Teori'nin son derece iddialı ve müşkülpesent programına genel olarak denk düşmediği saptanabilir. Sarah-Lawrence College öğrenci ve profesörleri arasında otorite ilişkisi üzerine; Newark (New Jersey), Paris ve Viyana'daki aileler örnek alınarak işsizlik ile aile otoritesinin yapısı arasındaki ilişki üzerine; gençlerin aile otoritesi karşısındaki tutumları üzerine anketleri sayabiliriz. Dahası, nihai noktayı koyan da Almanya'da kalifiye işçiler ve memurlar üzerine soruşturma değildir...

Sarah-Lawrence College öğrenci ve profesörleri arasında otorite ilişkisi üzerine anketi yöneten, daha önce faşizmin şafağında işçiler ve memurlar üzerine anketi yönetmiş olan psikanalist ve sosyo-psikolog Erich Fromm'dur. Anket tamamlanmadan kalacaktır. Bununla birlikte, Fromm *Otorite ve Aile*'de özellikle geliştirilmiş bir argümantasyona doğru adım atarak, ailevi durumlarla ve öğrencilerin düşünce yapılarıyla ilişkilendirilmiş davranış tipleri yaratır. Paul Lazarsfeld'in yönetimindeki ikinci anket (bkz. Lautmann ve Lécuyer, 1988) olan Newark (New Jersey), Paris ve Viyana'daki aileler örnek alınarak işsizlik ile aile otoritesi yapısı arasındaki ilişki üzerine anket teorik planda yenilik getirici hiçbir gerçek sonuca ulaşmadan sona erer. Nihayet, gençlerin aile otoritesi karşısındaki tutumları üzerine anket de tamamlanmadan kalacaktır. Bununla birlikte, bu soruşturmalardaki ayırt edilebilir sembolik tutum göz ardı edilemez. Bunlar aynı zamanda Frankfurt Okulu'ndakilerin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bilimsel alana dahil olma isteklerinin de kanıtıdır.

Fromm ile Horkheimer arasındaki yazışmada, faşizmin arifesinde Almanya'da işçiler ile memurlar üzerine anketin geç dönemli bir kullanımındaki hedef açıkça belirtilmiştir. Öncelikle Alman memur ve işçilerin politik, toplumsal ve kültürel görüş ve tasarımları listelenmiştir. Çalışmanın bu bölümünde yukarda belirtilen ilk sonuçlarla kıyaslandığında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Ardından, Fromm ve Horkheimer gerçek bir sosyo-psikolojik tipoloji geliştirirler (en önemli tipler arasında asi küçük burjuva ve devrimci de yer alır) ve Weimar Cumhuriyeti'nin politik partileri içinde, özellikle komünist parti ile faşist parti NSDAP içinde bu tiplerin temsil edilme durumu gelir. Son olarak, yöntemsel olarak konuşulduğunda, Fromm ve Horkheimer, soru listesi gibi ampirik araştırmanın

basit ve bilinen aletleriyle toplumsal bilimlerde çok uzağa gidilebileceğini kanıtlamak isterler.

Bu şekilde, politik partilerin "doktrin"lerine gönderme yapıldığında, sosyalist-komünist doktrin "radikal tutum" olur; liberal-reformist doktrin "uzlaşma ve reform tutumu" olur; antisosyalist ve otoriter doktrin "otoriter tutum" olur. Sonuçlar yine hayal kırıcıdır. Sosyopsikolojik tipoloji geliştirmede ölçüt olarak hizmet eden şey politik partilerin tutumlarıdır. Burada Fromm'un damgası elbette görülür. Ayrıca, bu tipoloji oldukça yüzeyseldir ve Weber'in ideal-tiplerine öylesine benzemektedir ki bu araştırmanın Eleştirel Teori kapsamına girip girmediği sorgulanabilir.

Bununla birlikte, araştırmacılar sol parti militanlarının, çoğunluk olarak "radikal tutum"a sahip olsalar bile, daha ziyade otoriter olduklarını gösterebilir. Bu durum, % 15'lik cılız bir azınlığın yalnızca faşizme karşı seferber edilebilmesini açıklar. Sonuç olarak, Weimar Cumhuriyeti solu, çeşitli seçim sonuçlarına, katılımcı ve militan sayısına bakarak sanıldığından daha cılızdı.

Bu çalışmalar bir bakıma "geçiş çalışmaları"dır, çünkü Alman burjuva toplumuyla ve gelecekteki Frankfurt Okulu üyelerinin içinde büyümüş oldukları, mensup oldukları ve onları üretmiş olan büyük kültürle entelektüel bir kopuşun ifadesidirler. Bu burjuva dünyası faşizmin yükselişiyle birlikte çökmüştür. Frankfurt araştırmacıları bu kültürü kendi içlerinde taşırlar ve bu nedenle, faşizmin temsil ettiği büyük ve acılı kopuşu da asla kabuk bağlamayacak bir yara olarak kendi içlerinde taşırlar.

Çoğul Akıldışılık: Eleştirel Teorinin Sürekliliği

Alman kültüründen kopuş asla bütünlüklü değildir. Adorno (1951a, s. 52: aforizma no 25) göçmenin geçmişinden böyle söz eder. Geçmişi ortadan silinmiştir, çünkü o kendisini kabul eden toplumda bir yabancıdır; sürgün ülkesinin kültüründen başka bir nitelik (*artfremd*) taşıyan kökensel kültürü karşısında bir yabancı olmuştur. Sonuç olarak, bu kültür aktarılabilir değildir. Adorno da Horkheimer gibi zorunlu göçmenliği ve kendi burjuva ve Alman dünyalarının çöküşünü acı içinde yaşamaktadır. Onların analizinde bu, ömürlerinin sonuna dek sık sık gündeme gelir: Yaşadıkları varoluşsal tehditten, faşist kitle hareketlerinden, ırkçılık ve anti-semitizmden, irasyonelleşmenin ve akıldışılığın yükselişinden, Führer kültünden ve halk cemaatinin küçük liderlerinden söz etmektedirler.

Her şeye rağmen onların düşüncesi, Almanya'da çökmüş olan Alman ve Avrupa kültürüne derinden kök salmış olarak kalır. Amerika Birleşik Devletleri gibi İngilizce konuşulan bu ülkede kaldıkları sırada, argümanlarının gelişimi için Almancanın önemini fark ederler. Dil, basit bir alet olmanın çok daha ötesindedir, bir kültüre özgü olan şeyi ifade eder. Bu nedenle yurt özlemi onları asla gerçekten terk etmedi.

Bununla birlikte, Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşmelerinin ve çalışmalarının kurtarıcı bir etkisi olduğu açıktır: Dolaysız faşist tehdit ortadan kalkmıştır. Ama heteronom bir yan da vardır, çünkü kendi istekleriyle, örneğin "öğrenim boyunca kalmak üzere" gelmiş değillerdir. Bu ülkeye ve özelikle bilimsel alanına dahil olmak zorundadırlar.[8]

Amerikan toplumunun ve bilimsel alanının deneyimi Frankfurt Okulu'ndakilerin otuzlu yıllarda geliştirdikleri tavırlarını

8- Adorno Amerika Birleşik Devletleri'nde kalışının ve 1950 yılında Almanya'ya dönme nedenlerinin çok açık bir analizini yapmıştır (1969d, s. 113-149).

aşmalarını sağlar. Dönemin en gelişmiş kapitalizmi ve savaş sonrasında (özellikle Almanya'da) izlenecek model olması, kültür endüstrisi, ampirist, pozitivist ve uygulamalı sosyal bilimler onlara Avrupa'da ellili ve altmışlı yıllarda olacakları sezdirir. Eleştirel Teori'yi geliştirme amaçlarından vazgeçmeden, terimin Sartrecı anlamında entelektüel olurlar: Bir yandan, Alman ve Amerikan kültürünün "piçleri", diğer yandan kendi kültürel köklerinden ve kendilerini kabul eden ülkenin kültüründen bilinçli olarak ve açıkça uzaklaşan "hainler."

Amerikan toplumu ve kültürü, faşizmden sonra, eylem halindeki akıldışılığın ikinci deneyimini temsil ederek, Eleştirel Teori'nin gelişimine damga vuracaktır. Genel olarak Horkheimer ile Adorno'nun çalışmalarının ve daha özel olarak da toplum teorilerinin ana damarı, bundan böyle bu akıldışılığı açıklama ve anlaşılır kılma çabasında yatmaktadır: bu akıldışılığın eleştirisini geliştirmek. Bu nedenle, Horkheimer'in otuzlu yıllardan beri savunduğu tutum dramatik bir şekilde güncellik kazanmıştır. Toplumsal bütünün eleştirel bir teorisini üretmek gerekmektedir.

Adorno ve Eleştirel Toplum Teorisi

Adorno Enstitü'ye giderek daha fazla egemen olmaktadır ve Amerikan sosyolojisi ile Frankfurt'un mirası arasında gidip gelen en üretken "salcı" olarak görür kendini (Adorno, 1969), bu ampirist ve pozitivist sosyolojinin kendisini emmesine izin vermez. Ampirik bütünün eleştirisi, *social research* kavramının, "uygulamalı" araştırmanın ve özellikle de *fact finding*'in eleştirisi, Eleştirel Teori ile Frankfurt Okulu'nun genellikle geleneksel teorinin örneği olarak göndermede bulunduğu yerleşik sosyoloji arasındaki tartışmada klasikleşmişlerdir. Elbette, Institute for Social Research'ün sosyolojik angajmanı Amerikan sosyolojisinin farklı tutumlarının eleştirisiyle sı-

nırlanmaz. Özellikle eleştirel toplum teorisinin geliştirilmesi önemlidir.

Okul (büyük) ampirik araştırmalar sürdürmeye asla ara vermedi. Bunun nedeni, araştırmacıların bir bölümü bu araştırma projeleri sayesinde yaşıyor olsalar da, yalnızca saf anlamda maddi nedenler değildir. Ama en önemlisi, bu projelerin eleştirel sosyoloji deneyimleri olarak tasarlanmış ve sürdürülmüş olmasıdır. Hatta Adorno, Fromm ve Horkheimer gibi "büyükler" bile bu araştırmaları sahiplenmişlerdir.

Özellikle Adorno ampirik araştırma ile teorik araştırma arasındaki bölünmenin anlamı olmadığını sık sık açıkça belirtmiştir. Eleştirel Teori, özellikle ampirik anket sonuçlarının, dolayısıyla toplumsal olarak önceden-oluşmuş verilerin ve toplumu anlaşılır kılma hedefi içinde teorik hazırlığın iç içe geçmesini hedeflemektedir.

Eleştirel Teori, Pozitivizm ve Metafizik

Eleştirel Teori ve Geleneksel Teori

Görüldüğü gibi, Eleştirel Teori'nin program ve hedeflerini formüle etmiş olan Horkheimer'dir. Ayrıca, bu teori tamamlanmamıştır ve tamamlanamaz, çünkü konusu, yani hem toplum hem de teorisi, "daimi hareket" halindedir. Kuşkusuz ki Enstitü Horkheimer'in yönetimindeydi ve kırklı yılların başından itibaren, Adorno ile Horkheimer'in oluşturduğu ikilinin yönetimindedir, ama Eleştirel Teori'nin oluşumu Enstitü'nün kolektif çabalarının parçasıdır. Özellikle Enstitü'nün önceki çalışmalarına dayansa da,[9] bu teori olgunluğa ancak sürgünde

9- Bkz. Horkheimer, 1937a ve özellikle 1932. Burada özellikle kriz ve bilimler üzerine incelemede geliştirilen argümanlar bulunur (Horkheimer, 1932). "Traditionnelle und Kritische Theorie" (Horkheimer, 1937), "Der neuste Angriff

kavuşur. Burada da, Enstitü'nün ampirik çalışmaları, eleştirel toplum teorisinin oluşumunda kapsamlı bir yer edinir ve bu sürdürülür. Frankfurt Okulu'nun anlayışında ampirik araştırma ile teorik araştırma arasında çelişki yoktur: Toplumu kavrayabilmenin tamamlayıcı ve diyalektik olarak birbirine bağlı iki türüdür bunlar. Bu nedenle, kültürel süreçler ile ekonomik süreçler arasındaki ilişki üzerine ampirik araştırmalar, Horkheimer'in (1937a) vurguladığı gibi, büyük önemdedir.

Eleştirel Teori, "insanların ihtiyaç ve güçlerine denk düşen bir dünya yaratma tarihsel çabası"na (Horkheimer, 1937a) dahildir. Eleşirel Teori'yi geliştirmek, insanlığın gelişimine katkıda bulunmak, herhangi bir teşhire teslim olmamak ve oluşmuş bilginin farklı yanlarının basitçe birikimiyle yetinmemektir.

Almanya'da işçi hareketi deneyimi ve yenilgisinden sonra, tıpkı Avrupa'da faşizmin yükselişinden sonra olduğu gibi, Horkheimer Frankfurt Okulu'nun kaygılarının merkezinde kalacak bir soruya kafa yormaya devam eder: Aklın dünyanın "pratik yanı" (Horkheimer) olmasını araştırma yoluyla sağlayabilir miyiz? Otuzlu yılların toplumsal sorunları üzerine çalışmalar bu düşünmenin zeminini oluşturmuştur. Ampirik yaklaşımlar ile devasa teorileştirme çabasını birbirine bağlayan bir araştırma stratejisi söz konusudur. Ayrıca, Eleştirel Teori'yi bir toplum ve aşma potansiyeli teorisi olarak, aynı şekilde toplumsallık teorilerinin teorisi olarak geliştirmek gerekmektedir.[10]

Eleştirel Teori "geleneksel teori"den bu anlamda ayrılır. "Geleneksel teori" öncelikle pozitivizmi ve ampirizmi belirten

---

auf die Metaphysik" (Horkheimer, 1937a) metinleri ve anti-semitizm üzerine projenin sunumu (Horkheimer, 1941) bir bütün oluşturur. Bkz. Herbert Marcuse'ün incelemesi, "Über den affirmativen Charakter der Kultur" (1937).

10- Merleau-Ponty aynı şekilde fikir yürütmektedir.

bir kavramdır ve bunlar, Horkheimer'e göre, verileri, olguları vs. toplamakla yetinirler (*fact finding*) ve her türden en ufak ayrıntının incelenmesinde yitip giderler. Horkheimer ise Alman sosyoloji geleneği yandaşlarından (Tönnies, Simmel, Weber) farklıdır. Bu sosyolojiler, soyut kategoriler üzerinde kurulmuş (toplum *versus* topluluk, kültür *versus* uygarlık, vs.) "tin bilimleri" –*Geisteswissenschaften*– olarak kalırlar. Horkheimer'e göre bu kategoriler toplumsal gerçeklikten uzakta, bir fildişi kule içinde geliştirilmiştir.

Geleneksel teorinin bu varyantları ne kadar farklı olsa da, her ikisi de tahminde bulunmak için kuralları, yasaları vs. keşfetmeye ve açıklamaya yararlar. Bunlar, terimin Almanca anlamında "doğa bilimleri"dir (Horkheimer), yani geleneksel teoriye model olarak hizmet eden müspet bilimlerdir. Bu varyantlar gözlemin sistematikleştirilmesine indirgenir; bilgi de gözlem ya da deneyim yoluyla doğrulanacak bir hipotez olur. Geleneksel teoriler toplumsal olarak meşru bilgi ve bilmeler üretir. Aynı meşruiyetle bu bilgilere sahip olan bu yaklaşımlara meşruiyet kazandıran ve kendi ölçütlerini –yararlılık ve uygulanabilirlik– dayatan da toplumdur.

Buna karşılık, Eleştirel Teori açısından bilgi ve nesneleri oluş halindedir; insanlık tarihinin parçası olsalar da ebedi değillerdir. Bireylerin genel olarak bir yazgı olarak ya da doğal bir facia olarak yaşadıkları tarih (savaşlar, vs.) ve toplum karşısında konumlanır. Bireyler kendileri yarattıkları bu olaylar karşısında güçsüzdürler ve bu güçsüzlüklerini bilirler: Bu, aşırı yabancılaşmadır.[11] Eleştirel Teori akılla ilgili ikili yenilgi saptamasında bulunur: tarihsel nedenlerin nispi yenilgisi ile Aufklärung geleneğinde "akıl" kavramıyla ilgili bir yenilgi. Bu konuya geri döneceğiz.

11- Bu tutum, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde Sartre'ın yaklaşımına çok yakındır. Marx'a referanslar göze çarpar.

Eleştirinin temel hedefi insanların, örgütlerin sunduğu ya da dayattığı fikir ve tutumlara tabi olmalarını önlemektir. İnsanlar, gündelik olarak yaptıkları şeyin, kendi eylemlerinin sonucu olduğunu öğrenmelidirler. Horkheimer'e göre eleştiri, "egemen fikirleri, eylem tarzlarını ve toplumsal ilişkileri yalnızca alışkanlıkla ve üzerinde düşünmeden kabul etmeme yönündeki entelektüel ve pratik çaba"dan; "[ayrıca] toplumsal yaşamın ve genel fikirlerin farklı yanlarını ve bir dönemin hedeflerini birleştirme, onları türsel olarak çıkarsama, şeylerin temellerini analiz etme, kısacası, onları gerçekten tanıma çabası"ndan ibarettir (1940, s. 350).

Pozitivizm, Ampirizm ve Metafizik

Horkheimer pozitivizmi bu anlamda eleştirir. Metafiziğe karşı pozitivist saldırılar ve pozitivizmin sözde yansızlığı, akla yatkın analize destek olmak yerine entelektüel yönelimsizliğe katkıda bulunur. Ona göre metafizik ikili yaklaşım benimser. Bir yandan varlığı kavramak, bütünlüğü düşünmek, bilgi yoluyla insandan bağımsız dünyanın anlamının bilgisini keşfetmek söz konusudur. Diğer yandan tutumun ana hatlarının gelişimi (mormlar, ahlâk...) varlık analizine dahil edilir. Alışıldığı üzere, (sözü edilen anlamda) kadere inanç ve metafizik iyi bir birliktelik oluşturur, çünkü insanların çoğunluğunun güç yaşamı zorunluluk olarak kendini gösterir ve bu nedenle birey egemenler karşısında silinir. Biliminsanları ise kendi yaklaşımlarını giderek daha basit ilkeler üzerinde temellendirirler. Bu düşünce genel olarak (bilimsel) düşünceye model oluşturduğundan, metafiziğin ve ahlâkın çöküşü genelleşir. Oysa, toplumda bilim metafiziği tamamen marjinalleştirmiş değildir.

Bu toplumu daha yakından inceleyen Horkheimer, burjuva kişiliğinin, başkalarına karşı belli bir küçümseme dozuyla bir-

likte, kendisine yabancı olana karşı oluştuğu sonucuna varır.[12] Kapitalist toplum özellikle meta mübadelesi toplumudur ve denk mübadele üzerinde temellenmiştir. Bu klasik Marksist argümana dayanan Horkheimer, insanlar arasındaki eşitliğin bu nedenle "kamusal bilinç"in parçası olduğu saptamasını yapar, çünkü meta mübadelesi ediminde "partnerler" eşittir. Bu durum, toplum düzleminde özgüllükleri ve aşikâr, hatta göze batan eşitsizlikleri engellemez.

Burjuva, kendi çıkarlarının peşinde koştuğu ölçüde kendine saygı duyar. Bununla birlikte, "büyüsü bozulmuş" (Weber) bu dünyada metafizik önemli bir yer tutar, çünkü "her birey kendi dünyasının merkezinde bulunur; aynı zamanda fazla olduğunu da bilir. Metafizik düşler gündelik hayatın içinde bu deneyimlerin çıkış kapısını göstermelidir" (Horkheimer, 1937a, s. 113). Bu şekilde, metafizik kapitalizmin içindeki orada-varlığa belli bir anlam verir: Toplum içindeki rolünü ona bir zorunluluk olarak gösterir. Buna karşılık, metafizik kendi saygınlığını metafizik özgürlükle kazanır: kişinin iç kararı.

Pozitivizm bu metafizik yanılsamalara karşı durur: Yalnızca "arınmış" (Horkheimer) biçimiyle deney, yani müspet bilimler deneyimi anlamında, "bilgi" olarak adlandırılmaya hak kazanır. Geleneksel ampirizm ile matematiklerin kaynaşması fiziğe benzer bir pozitivizmin doğmasına yol açar. Bundan böyle dünya, biliminsanını söylemsel bir ifade bulduğu ölçüde ilgilendirir.

Bu yaklaşımların "analitik aklı" (Sartre) içinde rasyonalist gelenek, varlığı düşüncenin içinde ama aynı zamanda gerçekliğin içinde rasyonel olarak inşa etme olasılığı mevcuttur. Akıl araç olur ve matematik de rasyonel yaklaşımın aleti.

Wittgenstein'a gönderme yapan Horkheimer, –var olana,

12- Bkz. Horkheimer, 1937a, s. 113. Bu bölümler Sartre'ın tutumunu hatırlatmaktadır.

yani saptanan şeye bağlı kalan (Horkheimer, 1937a, s. 120, dipnot 10)– ampirizm çerçevesi içinde, geleceğin ancak var olanın en olası tekrarı olarak düşünülebileceğini açıklar.[13] Bu nedenle, ampirist düşünce için yeni varlık biçimleri olamaz. Ampirizm kendini nötr (*wertfrei*) olarak görür, ama kendi yararcı bakışını savunmakta çok güçlük çeker. Yerleşik bilim yüksek tinsel otorite konumuna yerleşir; gerçekte, olguları tekrar tekrar sınıflandıran bir aygıttan başkası değildir. Ampirizm diyalektik bir teori değildir. Ampirist için, üzerine eğildiği varlığın biçimleri kımıltısızdır. Büyük bir sistemin içinde herkese ve her şeye yer vardır. Sonuç olarak fizik evrensel bilim olur, diğer düşünce sistemlerinin temeli olur. Böylelikle, herkesle uyum içinde olunabileceği ilkesi kendi yolunu açar: liberalizmin üzücü kalıntısı! Birey teorilerden yok olabilir. Bilgi bundan böyle müspet bilimlerin hipostazı olarak, tarihdışı ve eleştiridışı kalacaktır.

Rasyonalizm ampirizmi hafifçe aşar, çünkü rasyonalizme göre gelecek, şeylerin içine tamamen dahil değildir. Belli bir öznellik varlığını sürdürür. Buna karşılık, ampirizm, "özne" kavramını reddeder. İradi ve bilinçli eylem insan davranışlarındaki belli bir düzene denk düşer. Bilim, "meşru ve yararlı bir iş" (s. 126) halini alır. Şimdiki zaman bir oldu bitti olarak kabul edilirken, şimdiki zamanı değiştirmek neye yarayacaktır?

Sosyolojide ampirizm bireylerin ve grupların tutumunu öngörmek ister ve bu amaçla çok karmaşık deneyimlemeleri harekete geçirir. "Sosyolog açısından praksisin bir avantajı vardır. Artık orada özneye rastlanmaz" (s. 129). Toplum, bireyin cisimleşmiş hali olarak düşünülür. Bilgi öznesi ile nesnesi arasında ayrım yoktur. İlgilendiren şey burjuva toplumunun yapısı değil, insanların, hayvanların, toplumun, kısacası şey-

13- Bkz. Sartre'ın "dizi"si (1960/1985).

lerin ve olayların tasarımıdır. Ampirist sosyoloji, "saptanabilecek olan şeyin yalnızca şeyler olduğunu ve şeylerden başkası olmadığını" (s. 130) ileri sürer.

Ampirist yaklaşım üç evrede özetlenir: olguları saptamak, sınıflandırmak ve teşhis geliştirmek. Bu yaklaşım, özne teoriden yok edildiği ölçüde ortadan kaybolan "olgu" ya da "veri" kavramının hipostazı nedeniyle deforme bir dünya imgesi oluşturur. Gerçekten de, öznenin bu şekilde ortadan kalkması, genel olarak ampirizmi ve özel olarak da ampirik sosyolojiyi, bireylerin parçası oldukları canlı bir sürecin sonucu olarak şimdiki zamanın kavranmasını imkânsız kılar. Şimdiki zaman, bireylerin eylemlerinin yabancılaşmış ürünüdür.

Horkheimer, Hegel'in "fenomenolojisi"nden bu yana, dolaysızlığın, verili olanın, vs. sınırlı tine sanki son kerte gibi belirdiğini vurgular. Gerçekte, dolaysız olan bağımlı ve dolayımlıdır. Bu anlamda, algıladığımız dünyanın aklımızın sonucu olduğunu söyleyen Kant'a göndermede bulunur.

Bilginden (*Gelehrten*) tek istenen şey, var olanı ebedileştirecek teknik imkânlardır. "Düşünce, hem eleştirel olma hem de varılacak hedefleri formüle etme amacını terkeder" (s. 153). Düşünce, bilimsel disiplinlerin sınırları içinde kalmak zorundadır. Dolayısıyla bilime inanç, metafiziğin reddine ve fiziğin idealleştirilmesine götürür. Bu şekilde, eleştiri gözden düşmüş olur. Bilme ve bilgi, tıpkı bilimler gibi, toplumun üretim buyruğuna tabidir. Aynı zamanda, düşünce de toplumu aşma öğelerini seferber eder, çünkü "var olanla kendini sınırlandırmayan düşünce bu var olandan çıkar" (s. 161).

Veblen'in *Theory of the Leisure Class* kitabının eleştirisi vesilesiyle Adorno, eleştirel toplum teorisinde daha sonra klasikleşen başka argümanları öne çıkartır. Adorno Veblen'i Amerikan pragmatizminin Darwinci akımına yerleştirir. Onun argümantasyonunun merkezinde "uyum" (*adjustment*)

kavramı bulunur. Bu kavrama göre, insan varlığı bir laboratuvar deneyimi olarak düşünülmelidir. Belli bir kobay başarısı bekleyen araştırmacı, bu adamın hayatta kalabilmek için uyum sağlaması gereken doğal ve tarihsel koşulları belirler. Bu nedenle bir düşünce, insanın çevresine uyumunu sağladığı ve sonuçta türün yaşamasını sağladığı ölçüde doğrudur. "İlerleme, uyumdur, başka bir şey değil" (Adorno, 1953, s. 70). Saint-Simon'un, Comte'un, Spencer'ın ve diğerlerinin "yaşlı pozitivizmi" "endüstriyel teknik dünyasına" (s. 71) uyum fikrini yayıyordu. Oysa, Veblen'e göre ilerleme, tüketim alanı olarak bilincin ve yaşamın endüstriyel tekniğe uyumudur. Bilimsel düşünce bunu mümkün kılar, çünkü nedensellik ilkesinin evrenselliğine dayanır. Bu ilke, endüstriyel çalışma benzeri, şeyleşmiş ve heteronom ilişkilerin tahakkümüne denk düşer.

İlerlemenin tarihi olan tarih kendini yavaşça ama kesintili olarak dayatır. Özünde burjuva toplumu olan dünyaya uyumu tarif eder. Veblen'e göre, burjuva toplumunu eleştirmeden, hatta aşmadan özel mülkiyetten bile vazgeçilebilir.

İnsanlık "hep aynı"ya tabidir, ki bu durum karşısında Veblen isyan eder. Aynılığı değilse de benzerliği yaratanın malların kitlesel üretimi ve merkezileşmiş dağıtımları olduğunu anlamamaktadır. "Rasyonel tüketim" talep etse de, bu tüketimin sonucu olan bireyselliğin sahte bir bireysellik olduğunu anlamıştır. Ama Veblen'e göre durum asla başka türlü olmayacaktır; sonuç olarak, yaşamanın ve tüketmenin başka bir tarzı olamaz. Kültür her zaman "reklam"dı, iktidarın, avın ve kârın temsiliydi. O, "bütünsel tahakkümü hipostazlaştırır"[14] (s. 73).

Adorno Veblen'in analizlerinin mevcut toplumu savunmanın sınırlarına kadar gittiğini gösterir, ama bunu aşmazlar: Toplum mutluluğa yönelir, ama toplumun merkezi öğesi

14- Bkz. spor ve "kadın sorunu" analizleri (s. 75-78).

çalışma olarak kalır ve Veblen buna yönelik eleştiri geliştirmez. Onun ekonomik düzen kavramları fludur ve özünde de, (Marksist anlamda) meta fetişizmi üzerinde temellenen bir zorunluluk olarak sunulan toplumun yeniden-üretimi bulunur. Bu toplumda, teknik ilerleme daima bir gerilemedir; barbarlık üretimi normaldir. "İnsanlar, içinde yaşadıkları toplumdan daha kötü değillerdir" (s. 84).

Veblen'in "basit orada-varlık karşısında, normal barbarlık karşısında" (s. 85) teslimiyeti gerçek bir tehlike oluşturur, çünkü bir yandan doğal düzeni yeniden kurmaya çalışır, diğer yandan ise, pozitivist biçimde, uyumu norm olarak kabul eder. Şimdiki zaman, toplumun mevcut durumu, ona göre olası ve düşünülebilir tek durumdur. Cennet diye bir şey olmadığından, herkesin iflahı kesilene kadar çalışması ve acı çekmesi gerekir. Veblen gibi bu teorik çerçeveyi terk etmek istemiş olan pozitivistlere deli gözüyle bakılır.

Veblen tarzı uyum ve buna teorik olarak eşlik eden pragmatizm toplumsal durumu giderek daha geçirimsiz, opak kılar. Ayrıca bunlar, faillerin bu duruma boyun eğmesine katkıda bulunur, öyle ki mevcut durum olası tek durum olarak, ebedi olarak, başka deyişle yazgı olarak kabul edilir. Buna karşılık, Adorno'ya göre bu durum yazgısal değildir. "Bugün olası olana uyum sağlamak, olasılıklara uyum sağlamak değil, onları gerçekleştirmek anlamına gelir" (s. 92).

Modern Kapitalizmin Analizi: "Toplumsal Sınıf" Kavramı ve Otoriter Devlet

Adorno'nun vurguladığı gibi, olası başka geleceklerin geleneksel yolu ve ifadesi olan sınıflar mücadelesi ve sınıf teorileri gözden geçirilmelidir. Almanya'da faşizmin işçi hareketini atomize etmesi ve SSCB'de Stalinizmin kurulması, aynı zamanda da Amerikan toplumu, kapitalizmin liberal döneminde geliştiril-

miş kavramlar yardımıyla analizde bulunmaya imkân tanımamaktadır. Buna karşılık, tarihin sınıflar mücadelesinin tarihi olduğu şeklindeki tarih teorisi proletaryanın ortaya çıkmasına bağlıdır. Somut bir tarihsel durumda "sınıf" kavramı burjuvaları teşhir etmeyi sağlar, çünkü onların özgürlüğü proletaryanın kurbanı olduğu adaletsizliği sürdürmektedir. Burjuva ortakyaşamının yerini acımasız kapitalist hesap almıştır. Toplumun organik imgesi bir çıkarlar birliği olarak kendini gösterir. Ama "hiyerarşi, başkasının çalışmasına sahip çıkmak için daima bir baskı örgütü olmuştur" (Adorno, 1942, s. 373).

Tarihi anlamak, anlaşılır kılmak için, toplumun güncel biçiminden yola çıkılır, çünkü "adaletsizliğin en yeni biçimi bütünlüğü aydınlatır" (s. 374). Dolayısıyla şimdiki zaman tevekküle kapılmadan anlaşılabilir. Ayrıca dinamik olan şey, tarihin, toplumsal oluşum diyalektiğinin bir yanıdır. Diğeri statik yandır. Tarihte yeni olan basitçe gelip var olana eklenmez, onun yerine de geçmez. Eski, yeninin içinde varlığını sürdürür.

Adorno kapitalizmin gelişimi içinde ağır işleyen bir eğilim görür: tekellere ve faşizme doğru eğilim. Toplum *big business* içinde tümüyle örgütlenmiştir, teknik her yerde hazır ve nazırdır. Boğucu toplumsal uyum zemini üzerinde, farklı bir yaşam ve başka bir toplum fikri umutsuz gözükür. "[...] Şeytansı uyum imgesi ile taşlaşmış [sınıf] ilişkileri içinde [toplumsal] sınıfların görünmezliği bilince egemendir, çünkü, gücün ve güçsüzlüğün dağılımı nedeniyle, dehşete son vermek için ezilenlerin bir araya gelebileceği fikri umutsuz gelebilir" (s. 376).

Kitle toplumu bir anlamda gerçekten de yerleşik sosyolojinin dediği gibi "müsavileştirilmiş toplum"dur. Ve kitlelerin sistemin tamamen tutsağı olmalarını sağlayan şey de bu nispi eşitlenmedir: egemenleri taklit ederler. "Sınıf mücadelesini sürdürebilme [...] inancı, liberal hayaller gibi suya düşer..." Sı-

nıf egemenliği egemen sınıfın nesnel biçiminden kurtulmaya başlar çünkü "ezilen varlığın negatif birliği yoktur" (s. 377).

Bununla birlikte, sınıf kavramı hâlâ akla yatkındır, çünkü sömürülenlerle sömürenler arasındaki toplumsal bölünme istikrarlı bir hal alır. Buna karşılık, geleneksel kavramdan artık yararlanılamaz, çünkü "ezilenler toplumsal sınıf olarak kendilerini deneyimleyemezler" (s. 377). Bu nedenle konformizm onlara en rasyonel toplumsal biçim gibi gelir. Sınıf kavramı burjuvazinin imgesinden oluşmuştur: üretim araçlarının mülk sahibinin (onların evlatlarını da kapsayan) bir birimi. Bu durumda eşitlik kâra katılıma indirgenir. Birey, mülkiyet ilkesi adına kendini feda etmeye hazır olmalıdır. Sınıfın bağrındaki ilişkiler, meta mübadelesinin denkliği ilkelerine göre düzenlenir. Bu nedenle, "sınıf ne kadar gerçek olsa da, aynı zamanda kendinin bir ideolojisidir" (s. 379). Sınıfın içinde bulunan biçimsel eşitlik hem diğer sınıfı baskı altına alma hem de en güçlüler aracılığıyla kendi sınıfının denetimini sağlama işlevi görür.

Oysa, güncel durumda, egemen sınıf sermaye yoğunlaşmasının ardında yok olmaktadır. "Tikel, kendini dayatarak, bütünlüğü gaspeder: Sermayenin toplumsal-bütünsel yanı içinde, [terimin Marksist anlamı içinde] metanın eski fetiş karakteri insanlar arasındaki ilişkileri şeyler arasındaki ilişkiler olarak yansıtır. Günümüzün orda-varlığının tüm düzeni herhangi bir şey haline gelmiştir" (s. 380). Politik ve ekonomik liderler şantajcı ve gaspçı kliklere dönüşmüştür; tarih çetelerin, gangsterlerin ve şantajcıların tarihi olmuştur. Hayatta kalmak için proleterler bu duruma uyum sağlamalıdırlar.

Toplumsal sınıflar teorisinden geriye, somut ve tarihsel içeriği boşaltılmış akademik ve üniversiter zayıf bir program kalmıştır. Sosyoloji sınıf kavramını reddettiği ölçüde, tahakkümün toplumsallaşmanın genel karakteriyle kendini dayat-

tığı sınıflı toplum ilkesine boyun eğer. İnsanlar saf nesneler olmaya indirgenmiştir. Proletaryanın zincirlerinden çok daha fazla kaybedecek şeyi olsa da, sefalet onu ille de devrimci yapmayacaktır. Sefalet, yukarda gördüğümüz gibi, politik kararlara giderek daha fazla bağlı kalan ekonomik duruma göre ya istikrara kavuşur ya da iyileşir.

Bundan böyle, "bütünsel toplum, kendi üyelerine tamamen el koyarak, aynı zamanda da onları kendi imgesine göre yaratarak kendi değerini ortaya koyar [...] tahakküm insanların içine yerleşir [...] sınıflı toplumun sınıfsız bir topluma sözde dönüşümü öyle iyi başarılmıştır ki ezilenler entegre olmuştur ve görünürdeki bütün baskı gereksiz hale gelmiştir" (s. 390-391).

Bununla birlikte, bu toplum insanların ihtiyaçlarını (bütünüyle) karşılayamaz. Öncelikle, Adorno ihtiyaçların doğal değil toplumsal olgular oldukları üzerinde güçlü bir şekilde ve sık sık vurgu yapar (1942a, s. 392). "Herhangi bir ihtiyaçla ilgili doğaya referans, yoksunluğun ve tahakkümün maskelenmesinden başka bir şey değildir" (s. 392). Adorno tahakkümün ihtiyaçlara gerçek anlamda nüfuz ettiğini saptar. Bu durum, "bütün olarak toplum tarafından devrimin engellenmesi"ni mümkün kılmaktadır (s. 393). Diyalektik teori bu nüfuz edişe karşı direnişi mümkün kılar: ihtiyacı tekelci toplumun bütünüyle ve yeniden-üretimiyle somut ilişkisi içinde düşünmek.

İhtiyaçlar statik gözükseler bile statik değildir. İhtiyaçların "aynının benzeri" üretime sabitlenmesi, maddi üretimin ve sınıflı toplumun istikrarının yansısıdır. Bir yandan, gerçek ihtiyaçlar ile sözde ihtiyaçlar toplumsal bir karışım içinde bir araya gelmişlerdir; diğer yandan, üretimin ihtiyaçların tatminine yönlendirilmesi ihtiyaçlarda bir değişime yol açar. Baskı ve yaşamın yeniden-üretimi bir bütün oluşturur ki, bunun

"yasa"sı kavranabilir olsa da bireysel biçimleri kavranabilir değildir. Bununla birlikte, "üretici güçlerin teknik düzeyinin ihtiyaçların karşılanmasını ve bu ihtiyaçların yeniden-üretimini gerektirdiği fikri [...] fetişisttir" (s. 395). Bu nedenle pazar yardımıyla ihtiyaçların yeniden-üretimi toplumsal entegrasyonun en etkili araçlarından biridir.

Horkheimer *Autoritärer Staat* (Otoriter Devlet) (1942) adlı ünlü denemesinde, otuzlu yıllarda Institut für Sozialforschung'un çalışma ve tartışmalarının sentezini yapar. "Devlet kapitalizmi günümüzün otoriter devletidir" (s. 13). Kapitalizm liberal evreyi nasıl ve niçin aşabilmiştir? Liberal olmayan burjuva toplumu nasıl yeniden-üretilir?

Burjuva toplumu için pazar ekonomisinin bilançosu kara-dır: işsizlik, (yurttaşlar için bile) özerklik yitimi, burjuva sayısında azalma, vs. Temel neden, devletin ve tröstlerin artan ağırlığıdır: Dolaşım alanını tasfiye etmektedirler. Burjuvaziden geriye sanayi ve devlet bürokrasisinin "en yüksek basamağı" kalır. "Günün birinde egemen sınıf emekçilerden beslenmek yerine onları beslemek zorunda kalırsa, devrim yapma vakti gelmiş demektir" (s. 14). Almanya'da devlet kapitalizmi pazarı ortadan kaldırır ve aynı zamanda krizi önler. O zaman iktidar soluk alabilir ve işsizliği örgütleyebilir. Planlı ekonomisi gerçekten de kitleyi daha iyi beslemeyi ve onun tarafından beslenmeyi sağlar. Böylece kapitalizm pazar ekonomisinden sonra hayatta kalabilmiştir. İşçi örgütleri ise kapitalizme uyum sağladılar. Planlama yardımıyla sosyalizme doğru sözde geçiş ideolojik bir bahaneden başkası değildir. Çalışma sorgulanmaz. "[Çalışma] vaktiyle burjuvaların onuruyken, şimdi işsizlerin arzusu olmuştur" (s. 15).

Devlet kapitalizminde bürokrasi egemendir. İnsanlar nesne statüsüne indirgenir ve şefler (parti, sendika, devlet... şefleri) bağımsızlıklarını kazanır. Weimar Alman Cumhuriyeti'nde

proleter muhalefet de aynı yolu izledi. Örgütlenmenin işleyişi için bürokrasinin gerekli olduğunu Horkheimer elbette bilmektedir. Buna karşılık, "devrimci hareket saldırdığı devleti yansıtır. [Kapitalizmin] tekelci döneminde başkasının çalışmasının özel düzeneği bu çalışmanın kamusal düzeneğinden ayırt edilemez" (s. 17).

Buna karşılık, karşıtlık pazar ekonomisine yapısal olarak bağlıdır. Bu durum devrim için de geçerlidir. "[Devrim] burjuvazinin ideolojik hedefini –genel refahı– gerçekleştirmenin en hızlı yöntemi olarak görülür" (s. 17). Planlı ekonomi yayılmıştır çünkü daha etkili ve rasyoneldir. Başka deyişle, sosyalistler en iyi burjuvalardır. Özgürlüğün yerleşmesi ya iktidarı ele geçirmenin doğal ve mekanik devamı olarak ya da basit bir ütopya olarak kabul edilir.

Otoriter devletin kökleri, Fransız Devrimi gibi burjuva devrimlerinde bulunuyordu. Devlet sosyalizmi ya da bütünsel devletçilik, faşist devlet gibi, özel sermaye bağımlılığından giderek özgürleşen otoriter devletin en tutarlı varyantlarıdır. Özel sermayeyi kararnameyle toplumsallaştırarak tasfiye eder. Irksal nefret olmadan yaşayabilir ve hatta burada, yönetenlerin iradesine bağlı olarak belli bir demokrasi de var olabilir. "Tarihte yalnızca kötülük geri döndürülemezdir: Gerçekleşmemiş olasılıklar, kaçırılmış mutluluk [...]; tahakkümün insanlara yaptığı budur. Öteki, daima tehdit altındadır" (s. 19-20).

Otoriter devlet daima baskıcıdır. Özellikle üretken olduğu da söylenemez. Bunun nedeni egemenlerin giriştiği talan değil, özellikle "itaatkâr ama üretken olmayan" ezilenlerin her türlü inisiyatifinin ezilmesidir. Kriz durumunu aşarken, toplumsal uyum yaratamaz. Dolaşım alanının ortadan kaldırılması ve sömürünün başkalaşması, uluslararası düzlemde seçkinler arasındaki rekabette bir benzerini bulur. Bu rekabet ve "iç düşman"a karşı baskı atbaşı gider. "İç düşman" her yerde

ve hiçbir yerdedir: "[...] gerçekten de herkes bir taraf olabilir" (s. 21). Devlet kapitalizminde bile tahakküm yıpranır ve dağılıp parçalanır. Devlet kapitalizmi, toplumsal eşitsizliğin oluşum bahanesi olarak görülen pazarda eşdeğer mübadelesi kadar az ebedidir.

Otoriter bir dönem beklentisinin dehşeti, direnmenin imkânsızlığı anlamına gelmez. Eleştirel Teori, özellikle karmaşık ve dramatik bu tarihsel durumun içinde yerini alır. Tarihi, tarihin kendi içinde mevcut olasılık ve olanaklarla ilişkiye sokar. "Teorinin gelecekteki seçim kampanyası için bir programı yoktur, hatta Avrupa'nın yeniden inşası için bile yoktur, bununla uzmanlar ilgileneceklerdir. Teori, düşünceyi de ele geçiren itaat etme yetisine hizmet edemez... Düşünmenin kendisi zaten bir direnç işaretidir, artık kandırılmama çabasıdır. Düşünmek, düzene ve itaate mutlak anlamda karşı durmaz, ama düşünce bunları özgürlüğün gerçekleşmesiyle ilişkiye sokar. Bu ilişki tehlikededir [...] özgürlük niyeti zarar görmüştür, bu niyetin yokluğunda ne bilgi ne dayanışma ne de gruplar ve liderler arasında düzgün bir tutum düşünülebilir" (s. 34). Buna karşılık, sosyoloji ve psikoloji, toplumsal teorinin cevaplaması gereken talepleri karşılayamayacak kadar kısmi kavramlara sahiptir.

Eleştirel Teori ve Amerikan Sosyolojisi

Radio Research Project

Şubat 1938'den itibaren Adorno, Paul Lazarsfeld'in yönetiminde ve projeyi finanse eden Rockefeller Vakfı'nın talebi üzerine, Radio Research Project'te, radyoda müzik dinlemenin sosyolojik sorunları üzerine çalışır. Adorno öncelikle karşısında bu araştırmanın niteliğini bulur. Toplumsal bilimler bağlamında

project sözcüğünün anlamını bilmemektedir. Sözleşmeli bir araştırma ona önsel olarak son derece eleştirilebilir gelmektedir, çünkü birinin talebi üzerine yapılan bu tür araştırma ister istemez çıkar güdücüdür. Somut olarak, Amerikalıların gündelik yaşamında radyonun ve yayınlarının önemini, dinleme gerekçelerini, bazı yayınların dinleyici kitlesinin toplumsal profilini, vs. soruşturmak gerekmektedir. Ardından, medyadaki araştırmalar için gayet tipik olan ampirik veriler oluşturulacaktır. Lazarsfeld bunu Adorno'ya anlatmakta çok güçlük çeker.

İşini iyi kötü yapan Adorno, canlı ilişkilerin niceliklendirilmesinin, dinleyici ile müzik arasındaki şeyleştirilebilir ilişkilerin doğal olduğunu varsaydığı üzerinde durur. Gerçekten de şeyleşmiş ilişkiler söz konusudur. Bu araştırmalarda "şeyleştirilmemiş olan, hesaplanamayan ve ölçülemeyen var olamaz" (1951a, s. 52). Radio Research Project, yayınlar ile dinleyicileri arasındaki ilişkinin "hesaplanabilir" olduğunu gösterir. Sonuç olarak, bu ilişkiler şeyleştirilebilir; burjuva kültürü idealine denk düşmeyen ya da artık denk düşmeyen bir kültürün ilk işareti budur.

Buna karşılık, yöntemsel olarak konuşursak, Adorno ampirik araştırmanın standartlaştırılmış araçlarına ve otuzlu yıllardan bu yana ABD'de çok yaygın olan soruşturma tekniklerine aşinalık kazanır. Bu ampirik aletler, vaktiyle Frankfurt Okulu'ndakilerin kullandıklarından çok daha ileriydi. Bu aletler, toplumsal bilimler tarihinde önemli bir sayfa açmış incelemelerde kendini kanıtlar: "The People's Choice" ve özellikle "The American Soldier."

Bu soruşturmanın verileri "ham" değildir, toplumsal olarak (önceden) şekillenmiştir ve radyofonik müzik ile kitle arasındaki şeyleşmiş ilişkiyi tarif ederler. Müzik bir fetiş olmuştur. Böyle bir akıl yürüten yürüten Adorno "uygulamalı

araştırma"dan uzaktadır. 1938 tarihli bir makalede Adorno (1956) sonuçlarını saptar ve Frankfurt Okulu için artık klasikleşmiş bir saptamada bulunur.

Sanat eseri olarak müzik giderek yok oluyor. Bu kültür sektörüne nüfuz eden ticarileşme, müziğin ve genel olarak kültürün ticarileşmesi adına onu yok ediyor. Bu nedenle kültür basit bir tüketim malı halini almaktadır: tıpkı bir yoğurt ya da araba gibi. Müzikten söz ederken, müziğin standartlaşmasını, konformizmini ve bayağılaşmasını gösteriyor. Bu evrim "bireyin tasfiyesi"ne denk düşmektedir: Sanat oluşumunda öteki rolü oynayan "özerk özne" yok oluyor. Bu, dönemin bir özelliğidir. Müzik eğlenceden başka bir şey değildir. Eğlence olarak, satın aldıktan sonra belli bir hazza imkân tanıması için üretilmiş kitle kültürünün parçasıdır. Ama hangi haz? Müziğin ve şarkıların mevcut durumu, iletişimsel dilin ve potansiyelin çöküşüyle nitelenir. Bunlar, kaygı, ajitasyon ve insanların "sistem"e gönüllü itaati arasında var olan (terimin fenomenolojik anlamıyla) boşlukları, sessizliği, söz yokluğunu doldurmak için vardırlar.

Sonuç olarak, eğlence eğlendirmez. Bu müziği satın alanlar ve tüketicileri, zevk bulma çabaları karşılığında zevk-almamayı bulurlar. Meta ve metalaşma her şeye hâkimdir. Starlar sevilir çünkü çok fazla plak satmaktadırlar, müziklerinin önemi yoktur. Bu, *star sistemi*'nin, *top ten*'in, vs. merkezinde metalaşma vardır. Aynı nedenle müzik, *pop müzik* olur. Popüler olmasının nedeni öncelikle tüketicilerin bunlar için çılgına dönmeleridir ve sonuç olarak fazlasıyla tüketmeleridir. Bunu tüketmek için satın almaları gerekir. Tüketiciler kendi şeyleşmiş tercihlerine hayranlık duyarlar. Müziğin popülerliği cirosuyla hesaplanır. Dinlemenin gerilemesi yalnızca dinlenmesi gereken şeyin dinlenmesine yol açar: ticari müzik.

Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru

Adorno bu dönemde kendi entelektüel konumunu istikrara kavuşturur. Düşüncelerinin çerçevesini toplum oluşturur. Toplumsal ilişkileri ve insanlarla şeyler arasındaki dolayım (*Vermittlung*) olarak toplumsal bağı, aynı zamanda da şeyler aracılığıyla insanlar arasında kurulan bağı yeniden düşünür. Bundan böyle eleştirel bir sosyoloji için gerçek bir program geliştirebilecektir ve bu, ne Amerikan sosyolojisinin ampirizmi ya da pozitivizmi, ne de savaş öncesi Alman sosyolojisinin *remake*'i olacaktır.

Yalnızca belirgin bir toplum teorisi toplumsal ilişkileri ve dolayımları anlaşılır kılar. Özel görüngüler, bunlardaki geneli ortaya çıkarmak için analiz edilmelidir. Sosyoloji, eleştirinin var olamayacağı kadar heterojendir. Eleştiri, sosyoloji alanında bir tercih halini alır. Adorno sosyolojide kabaca iki akım ayırt eder. Öncelikle, akıl temeli üzerinde yapısal bağların analizi. Eleştirinin burada yeri vardır çünkü hareketsiz, donmuş ve (yeniden-üretim ölçütlerine göre) işlevsel toplum aklın ve toplumsal teorilerin ölçütlerine denk düşmez. İkinci olarak, müspet bilimlere yönelmiş bir akım vardır. Bu "analitik akıl" (Sartre) ölçmek ve nicelendirmek ister. Bunu yaparken de mevcut haliyle toplumu savunur. Bu çelişki, altmışlı yılların sonundaki ünlü "yöntem tartışması"nın konusu olduğunda çok daha gelişmiş bir biçim alacaktır.

3

Yeni Bir Dönemin Eşiğinde: Şu Geberemeyen Kapitalizm!

Amerika Birleşik Devletleri'nde sürgünde olan Adorno ve Horkheimer, Avrupa'da faşizmin kanlı sayfasıyla birlikte başlamış olan burjuva toplumunun post-liberal dönemine dair analizlerinin ana hatlarını açıkça ve çok sistematik bir şekilde geliştirirler. Eleştirel Teori'nin bu iki temel direği, kendi "piç" (Sartre) konumlarının bilincinde ve bunu aşmaya hazır olarak analizde bulunurlar. Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşmişlerdir ve burada hüküm süren ama yaşamalarını da sağlayan modern kapitalizmi ve kültür endüstrisini eleştirirler. Ayrıca, Almanya'ya dönmeye de büyük bir heyecan duymadan hazırlanırlar, çünkü sonuçta savaşın ardından ülke faşizmi geride bırakmış değildir ve Amerikan tarzı modernleşme faşist modernleşmeden nöbeti devralmaktadır. Ama Alman kültürüne ve özellikle de Alman felsefe ve diline olan bağlılıkları, tıpkı Institut für Sozialforschung'u yeniden açma yönündeki çeşitli davetler gibi, onların kararlarında ağır basan argümanlardır. Dolayısıyla Eleştirel Teori entelektüel gerilim içerisinde ileriye

doğru atılım gösterir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin, *Minima Moralia*'nın, hatta *Araçsal Aklın Eleştirisi*'nin kanıtladığı gibi olgunluğa erişir. Diyalektik aklın savunucuları, araçsal aklın egemen olduğu bu dünyaya giderek daha sistematik saldırılar yöneltmektedirler.

Sürgünlerinin son yıllarında, Avrupa'da faşizmin taşıdığı önemi dikkate alan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde burjuva toplumunun gelişiminden etkilenen Adorno ile Horkheimer, Institute for Social Research'ün diğer üyeleri gibi, teorilerini radikalleştirirler. Hegelci-Marksist gelenek içinde radikal olmak şeylerin özüne nüfuz etmek demektir. Otuzlu ve kırklı yılların tarihsel koşulları dikkate alınırsa, şeylerin özüne nüfuz etmek ise, Eleştirel Teori'nin temellerini (yeniden) sorgulamak demektir.

Eleştirel Teori geleneği, radikalleşerek, ama naif bir "her şeye rağmen" içinde yitip gitmeden varlığını sürdürür. Gerçekten de, Frankfurt Okulu'ndakiler aklın, Aufklärung'un ve kapitalizmin aşılmasının imkânsızlığının imkânını açıkça ve bilinçli olarak sorgularlar. Kendi bilimsel programlarını ve teorik amaçlarını bilinçli olarak tartışma konusu ederler. Bu radikalleşmeyi şekillendiren sorular basittir, neredeyse açıkça ortadadır ama sonuçları bakımından önemlidir: Kapitalizm ve burjuva toplumu (hâlâ) aşılabilir mi? Bir yanda faşizm, diğer yanda kültür endüstrisiyle birlikte Amerikan kapitalizmi ve SSCB'de Stalinizm Aufklärung'u geçersiz mi kılmıştır? Akla dayalı düşünce ve eylem hâlâ mümkün müdür?

Bu soruların cevaplarında tevekkül yoktur, eleştirel düşünce buradan bir özeleştiri veçhesi kazanarak çıkar.

Aydınlanmanın Diyalektiği

Aydınlanmanın Diyalektiği (Horkheimer ve Adorno, 1947) hiç kuşkusuz ki Frankfurt Okulu'nun en bilinen ve en etkili metinlerinden biridir[1] ve Eleştirel Teori'nin olgunlaşmasının en açık seçik ifadesidir. Önceki çalışmalarının özeti ya da biçimsel sentezi asla olmayıp, savaş sırasında kaleme alınmış ve 1944 yılında Friedrich Pollock'un 50. yaşgünü vesilesiyle bir araya getirilmiş fragmanlardan oluşmuştur. Başlangıçta bu yayın dar bir yakın çevreye yönelikti. Fragmanlar şeklindeki biçim, ister istemez tamamlanmamış ve aşılmakta olan eleştirel düşünmeye denk düşer. Üretiminin olumsallığı bu metni kavramanın başka öğelerini de getirir. Eser ilk kez (küçük bir tirajla) 1947 yılında Amsterdam'da yayınlanır. Ancak altmışlı yılların sonunda yazarlar metnin cep kitabı boyutlarında yayınlanmasını kabul ederler, çünkü "vahşi" yayıncıların bu kitabı her koşulda pazara yayacaklarını biliyorlardı.

Teorik olarak konuşursak, bu metin, savaş öncesi, faşizm ve faşizmin askeri-politik yenilgisi somutlaştıkça biçimlenen dönem arasındaki kopuşun analizini kapsayan bir Eleştirel Teori'nin ortaya çıkışı yönünde, otuzlu yıllardaki ve göçün başlangıcındaki tutumların aşılmasını belirtir.

Sürgünün başlangıcında Horkheimer faşizmin sonunun en gelişmiş ülkelerde bir toplumun doğuşuyla atbaşı gideceğine ikna olmuştu: Horkheimer'in Marx'tan aldığı deyimle "gerçek tarih"in başlangıcıydı bu (1946, s. 22). Oysa, bilindiği gibi, tarih başka türlü cereyan etti ve teorinin gelişimi de bunu açıklamaktadır. Adorno ve Horkheimer, kökenlerinin bulun-

---

1- Bu incelikli metin, bizi özellikle ilgilendiren bir toplum analizi öğelerinden çok daha fazlasını içermektedir. Bununla birlikte biz, doğrudan doğruya toplum analiziyle, insanın özgürleşme olasılığını çağrıştıran akıl ve akla dayalı eylemle ilgili argümanlarla yetineceğiz.

duğu döneme derinden kök salmış olduklarından, düşüncelerinin merkezinde hâlâ ve daima Almanya bulunmaktadır. Alman işçi hareketinin yenilgisini, faşizmin zaferini ve Sovyetler Birliği'nin totaliter baskı karşısında diğer müttefikler kadar yetersiz bir güç olduğunu saptarlar. Adorno ve Horkheimer bilinçli olarak bir mağluplar söylemi oluşturur, yoksa mütevekkil söylemi değil. Onların yenilgileri acı vericidir ama umutsuz değildir. Bu, Aufklärung geleneği içindeki Batı düşüncesinin korkunç ve akıl almaz yenilgisinin sert ve yalın bilançosudur.

Teorik planda önemli değişimler kendini gösterir. Önce, Marksizme veda etmeden, Adorno ve Horkheimer şunu saptarlar ki, daha iyi bir toplum yaratılması perspektifi içinde, ücretli emek ile sermaye arasındaki ayrımın aşılması yönündeki eski talep de aşılmalıdır. Bu talep yanlış değildir ama yetersizdir. Ardından, toplumun yeniden-üretiminde bilimlerin artan önemi onları toplumsal olaylara giderek daha fazla bağlar. Buna karşılık, bilimler uzun süredir toplumun varlığını analiz etmeyi bilmemektedir. Toplum çürümüştür ve bu toplumun ayrılmaz parçası olan teori de çürümüştür. Teori toplumun durumunu tarif etmeyi bilemediğinden, doğal olarak, bir toplum projesi de belirtmez. Adorno ve Horkheimer de olası gelecekler karşısında sessiz kalırlar.

Marksist geleneğin izinden giderek, kapitalizm eleştirisinin tam bir kopuş, kökten silip atma anlamına gelmediğini vurgularlar. Kapitalizmin eleştirisi kapitalist bir eleştiridir (ve böyle kalır): kapitalizmin parçasıdır. Bu durumda, eleştiri kime yöneliktir? Mevcut adaletsizlik bir oldu bitti olarak kendini gösterir; şeyleşmiş tahakküm faillerin zihnini giderek daha fazla meşgul eder, ama aynı zamanda tıpkı bireyin kendisiyle ilişkisi gibi insanlar arasındaki ilişkileri de meşgul etmektedir. "Ekonomik aygıt" öyle işler ki, metalar insanların tutumunu

düzenleyen değerlere sahip olur ve onları kullanırlar. Meta, kapitalizmin liberal dönemini niteleyen serbest mübadelenin çöküşüyle birlikte ekonomik niteliklerini yitirmiştir. Geriye, "yaşamın her veçhesini atalet halindeki topluma dönüştüren" (1947, s. 29)[2] fetiş karakter kalır.

Adorno ve Horkheimer toplumsal bütünün Eleştirel Teorisi'ni yaratma amacından asla vazgeçmezler: İnsanlığın, gerçekten insani bir sosyal devlet kurmak yerine, yeni bir barbarlıkla karşı karşıya gelmesinin nedenlerini anlaşılır kılmak için felsefi, psikolojik ve sosyolojik çalışmaları eleştirmek gerekmektedir. Burjuva kültürünün çöküşü yalnızca bilimin anlamından kuşkuya düşürmekle kalmaz, akıl bile, Aufklärung anlamında sürekli özyıkıma maruz kalır. Düşünce, dönem ideolojisinin [*Zeitgeist*] güncel durumunu açıklamalıdır: Düşünce meta olmuştur, meta fetişizmi her yerde hazır ve nazırdır, ve dil artık bir tür reklam ve ticari tanıtım aracıdır.

Bu nedenle, eleştirel fikirler muzaffer fikirlerle aynı yazgıyı paylaşmaktadır: kurulu düzenin hizmetinde olmak, var olanın hizmetinde olmak. Onların hedefi –eleştirel teorilerin inşa etmek istediği şey– yıkıcılaşır. Günümüzde, teorinin "gerçekten fahişelik yapabilir" (s. 2) olmasıyla övünen resmi sözcülerinin teoriyi tasfiye etmesine tanık olunuyor.

Düşünce, kendine özgü kavramlar üzerinde temellenen muhalif bir dile artık sahip değildir. Bütün düşünce akımları egemen düşünce üzerinde hizaya girerler. Bu "gönüllü kölelik" (La Boétie) geleneksel sansürden daha etkindir. Bilimsel imgelemin reddiyle birlikte, "politik çılgınlık" hazırlanır (Horkheimer ve Adorno, 1947, s. 2).

Bununla birlikte, özgürlük ve akılcı düşünce (Aydınlanmacıların felsefesinin ölçütlerine göre) gerilemelerinin tohu-

2- Bkz. ayrıca propagandayı ele alan bölümler (s. 227-228).

munu kendi içlerinde taşırlar. Eleştirileri ilerleme düşmanı diye teşhir ederek ilerlemeyi tabulaştırırlar. Buna karşılık, kör pragmatizm gerçeklik içindeki etkisini yitirir. Teori zayıflar. Bu zayıflık, çeşitli despotizmlerin "teknolojik olarak eğitilmiş kitleler"i (s. 3) büyülemelerinde ve popülist (*völkisch*) paranoyaya yakınlıklarında dramatik bir şekilde ortaya çıkar.

Aydınlanmanın Diyalektiği bu durumun kavranmasına katkıda bulunmak ister. Eserin argümanlarını yapılandıran şey şu hipotezdir: Aufklärung'un yerini, kendi bağrından çıkan akılcı bilinç ve akılcı toplum mitleri almıştır. Sonuç olarak, bugün güçsüz bir durumdayız; refah arttıkça manipülasyon da artıyor. Artan meta kullanımı, tinin şeyleşmenin inkârı göreviyle çatışıyor. Buna rağmen, Adorno ve Horkheimer, insanlar en azından eski umutlarının bir bölümünü gerçekleştirebilsin diye Aufklärung geleneğini savunurlar (s. 4).

Burada özellikle geliştirilen üç önemli konu şudur:

– Aufklärung'un ortaya çıkmasına imkân tanımış olan rasyonalite ile toplum arasındaki çok sıkı bağın oluşumu: "akılcı özerklik";

– "Kültür endüstrisi" Aufklärung anlamında aklın gerilemesinin bir örneğidir; belki de en iyi örneğidir. "Kültür endüstrisi" de endüstri ölçütlerine göre işlediğinden, diğerleri gibi bir endüstridir: Üretim ve dağıtım tekniklerinin sonucudur. Entelektüel olarak konuşursak, toplumsal, kültürel, ideolojik "burada-varlığın", aynı zamanda da bu kültürün teknik yanını denetleyen yerleşik iktidarın yüceltilmesi ideolojisinden ibarettir;

– "Anti-semitizm öğeleri", imge olarak ifade edilirse, uygarlıktan barbarlığa dönmek amacıyla geri dönmüş toplumların gerçekliğine bağlıdır. Yeni barbarlığın irasyonalizmi, egemen aklın ve bu aklın ifade ettiği toplumsal dünyanın sonucudur.

Akıl, bir anlamda, faillerin dikkate alması gereken olguların yorumlanma ve açıklanma kipi olarak mitin mirasçısıdır. Doğayı, kurallarını ve kavramlarını vererek, hâkim olunabilir kılan şey mittir. Buna karşılık –ve Adorno ile Horkheimer bunu uzun süre önce ifade etmişlerdir–, akıl gerilemektedir. Aklın gerilemesi nedeniyle mitsel yorum ve açıklamalar giderek daha fazla alan kazanır. Artık burada yalnızca mitsel bir açıklama olabilir; mit dogma olur. Doğadan özgürleşmeyi hedefleyen insanın açıklaması ve akıl yürütmesi artık ona hâkim olmuştur: Rasyonellik ve Aufklärung ilkesi yok olmaz, totaliterleşir.

Bu akıl nedeniyle, yani Aydınlanmacılar sayesinde, insanlar geçmişte olduğundan daha açık seçik görmüyorlar. Giderek daha geçirimsizleşen ve can sıkıcı bir hal alan durumlar içinde hareket ediyorlar. Yaşamlarını, toplumun ve doğanın gelişimini, sanki yerine getirilecek bir yazgı varmış gibi yorumluyorlar. Yerleşik iktidarın kendini meşrulaştırmak ve istikrara kavuşmak için özel bir mite ihtiyacı yoktur. Kaygı üretimi yoluyla istikrara kavuşur. Rasyonellik araçsallaşır, yazgıyı gerçekleştirecek bir alet olur: "pozitif" düşünce. Bu da totaliter bir potansiyeli geliştirir.

Aydınlanmanın Diyalektiği kırklı yılların olumsallığından kaçınılmaz olarak etkilenir.[3] Ama, daha da anlamlı olan şey, Frankfurt Okulu'nun düşüncesinde bir evreyi başlatmış olmasıdır. Önceki çalışmaların yönlendirici düşüncesi sürdürülmektedir:

– Rasyonelleşme yoluyla faillerin topluma bütünüyle ve genellikle totaliter entegrasyonu;

– (toplumsallık) teorilerinin gelişimi içinde Aufklärung'un pozitivizm yönünde aşılması;

– anti-entelektüellik (*Geistesfeindschaft*).

3- Bkz. 1969 tarihli önsöz (Horkheimer ve Adorno, 1947, s. IX-X).

Adorno daha ilerde (1969), "idare edilen dünya"yı sürdürmek yerine burjuva toplumlarının bağrında özgürlük uzamının genişletilmesini ve savunulmasını da buna ekleyecektir.

Şimdi Adorno'nun eleştirel teorisyene ve konumuna dair, "yıpranmış yaşam"a dair yaptığı analize bakalım. Ardından, araçsal akıl halini almış egemen aklın analizi üzerinde durduktan sonra, son olarak da, toplum analizi ve eleştirel toplum teorisi için kültürün önemini irdeleyelim.

Eleştirel Varlık ve Varlığın Eleştirisi: *Minima Moralia*[*]

Adorno 1951 yılında, yani Almanya'ya geri dönüşünden sonra *Minima Moralia* adı altında yayınlanan aforizma ve düşünmelerde liberal burjuva toplumunun çöküşünün bilançosunu çıkarır. Kırklı yıllarda Adorno ve Horkheimer'in çalışmalarının büyük bölümü, gelecek yıllarda da elbette sürecek olan bu konuya adanmıştı. Dahası, Adorno'ya göre, *Minima Moralia* aynı zamanda ve özellikle, hızla biçimlenen kapitalist bir toplumda eleştirel teorisyen olarak yer almanın bir tarzıdır. Adorno, yaşadığı Amerika Birleşik Devletleri'nde bunun "prototipi"ni bulur. *Alacakaranlık*'taki Horkheimer gibi, Adorno da "iç diyaloğu" benimser ve böylelikle, "gerçek yaşam doktrini"nin (s. 7) ana hatlarını belirtmek için, sürgüne mahkûm edilmiş eleştirel teorisyenin "öznel deneyim"inden (s. 12) yola çıkarak düşünmelerini formüle edebilir.

Adorno çoğu 1944-1945'te, Horkheimer'in ellinci yaş

*Minima Moralia'dan yapılan alıntılarda büyük ölçüde Türkçe çevirisinden yararlandık: T. Adorno, Minima Moralia, çev.: O. Koçak ve A. Doğukan, Metis Yayınları, 1998. Ancak alıntıların arkasındaki sayfa numaraları Fransızca metinde belirtilenlerdir. (ç.n.)

günü vesilesiyle yazılmış bu metinleri bir araya getirmişti. Frankfurt Okulu'nun iki temel direğinin ortak düşünceleriydi bunlar. Altbaşlığında belirtildiği gibi, "sakatlanmış yaşamdan yansımalar", sürgüne mahkûm edilmiş Alman ve Yahudi entelektüelinin eleştirel yaşamıdır. Sürgün entelektüellerin yaşamı "sakatlanmış"tır, çünkü bu yaşam gerçekten anlamadıkları ve onlar için belli bir noktaya kadar anlaşılmamış kalacak yabancı bir çevrede geçmektedir. "Yanılmaya, yolunu şaşırmaya yargılıdır hep" (s. 32) ve ötekiyle (güçlükle yaratılmış) çok sayıda ilişki genellikle son derece araçsal olarak ortaya çıkar.

Gerçekten de, geleneksel felsefe anlamında yaşam öncelikle kamusal bir varoluştu. Bu varoluş özel bir alana dönüştü ve ardından bir tüketim alanı, özerkliğin olmadığı üretim sürecine gelip eklendi. İdeoloji, insanların vaktiyle yaşama yönelttikleri bakışın yerini alarak, yaşamın üretimin basit bir eki olduğunu fark etmemelerini sağladı: "Araçlar amaçların yerini alıyor" (s. 7). Bu nedenle, egemen ideolojiye göre, üretimdeki değişimlere yol açan şey, yaşamın karikatürü olan tüketimdir. Gerçekte ise olan tersidir.

Tarih boyunca üretilmiş nesnelleştirmeler geleneksel özneyi yok etti, ama yeni özneyi de ortaya çıkarmadı. Sonuç olarak, bireysel deneyim "eski özne"ye gönderme yapar. Bu durum, Adorno'ya göre, yaşam üzerine düşünmeleri biraz duygusal, hatta anakronik kılar.

Egemen ideoloji günümüzün bireycileşmiş toplumunu bireysel eylemlerin bağlaşması olarak tarif eder. Bu durumda da, araçlar amaçların yerini alır, çünkü "bireyin temel tözü" (s. 10) olan şey toplumdur. Bu nedenle, analiz ve eleştirel toplum teorisi bireysel deneyimden çok şey öğrenebilir. Aynı nedenle, bireyin –söz konusu durumda Adorno'nun– "içsel diyaloğu" kavranılırlık üretebilir. Bireyler ve teorisyenler için, büyük

tarihsel kategorilerin gözden düşmesi nedeniyle bu hiç de aşikâr değildir; dalavere kuşkusu taşırlar.

Faşizm, Bütüncül Toplum ve Birey

1944'ten itibaren Alman faşizminin sonunun öngörülebilir olması Adorno'da fazla coşkuya yol açmaz. Faşizmden sorumlu olan kimdir? Savaş-sonrası Almanyası'nda travmaya yol açan bu soruya Adorno son derece berrak bir cevap verir. Benim hatam ile ötekinin hatası arasında galipten yana eğilim gösteren bir *quid pro quo* [al gülüm ver gülüm] daima varlığını sürdürecektir. "Evrensel yanlışlık gibi soyut bir kavramın ışığında her türlü somut sorumluluk da silinir" (s. 20). Faşizmin dehşeti toplumun son siperlerine dek nüfuz etmiştir. Artık masum ve güzel yoktur, teselli de yoktur. Buna karşılık, "korkunç olanı gören, ona dayanabilen ve olumsuzluğun avuntusuz bilinci içinde yine de daha iyi bir dünya olasılığına bağlı kalan bakış" (s. 21) vardır geride. Adorno, ellili ve altmışlı yıllarda geliştirilen Frankfurt Okulu'nun analizlerinin yönlendirici eğilimini bu şekilde ifade eder. Bu dünyada yaşamın yeniden-üretimini düzenleyen mekanizma, tahakkümü, yaşamın yokoluşunu da düzenlemektedir. Endüstri, devlet ve reklam kaynaşır.

Adorno, faşizm ile kapitalizm arasındaki kurucu bağı, bunları birbirine indirgemeden gösterir. Faşizm kendi toplumsal düzenini tamamen uydurmuş değildir. Özel yaşamın katı düzenini istikrarlı kılmıştır ve bunun merkezinde de aile ile özel mülkiyet bulunur. Liberal ideoloji çökmüştür: Genel çıkar yalnızca bireysel çıkarların bağlaşmasından doğmuş değildir; burjuvazi dünyanın akışının "yıkıcı irade"sine sahip çıkmıştır. Faşizm hüzünlüdür, gerçekleşmeden önce böyleydi ama kimse bunu kabul etmek istemez. Bu nedenle, faşizme katılım coşkulu, neşeli ve oyuncul bir angajmanın sonucu değildir. Umutsuzluk içindeyken, yıkıcı itki ötekine olduğu kadar fa-

şistin kendisine de yönelir. Buna karşılık, Shoah'ın kavranmasının anahtarı bu hüzünlü boyun eğişte değil, insanların hayvan mertebesine düşürülmesinde yatar. Hitler terör yoluyla dünyaya hâkim olmaya çalışırken, devasa miktarda malzemeyi bu amaç için kullanır. Müttefikler aynı mantığı kullanarak ve faşist düşmanlarından daha fazla malzeme seferber ederek onunla mücadele ederler. "Bu, tamamen niceliksel, pozitivist ve sürprizsiz bir ilkedir" (s. 137). Her iki tarafta da eylemlerin duyurulması ve reklamı, ideolojik bir karışım yaratmak amacıyla kesişir.

Adorno, günümüzde de sık sık ileri sürüldüğü gibi, Alman faşizminin Alman kültürünü yok etmediğini saptar. Bürokratlar, kendi Hitler'ini isteyen bu kültürü yeniden canlandırmak için ellerinden geleni yaptılar: "Hitler'i için yanıp tutuşmaktadır" (s. 67). Bununla birlikte, daha 1944'te, Adorno için savaştan sonra Alman kültürünün yeniden inşasının Amerikanlaşmayla gerçekleşeceğine kuşku yoktur. Sık sık sözü edilen "Batı'nın çöküşü" ille de ve özellikle mühendislerin ve işyeri yöneticilerinin altın çağı anlamına gelmez. Olumsuzluğun, negativitenin düşünürü, kapitalizmin temel dayanaklarından biri olan kapitalist tekniğe son verme olasılığına da işaret etmektedir.

Birey ve Bütünsel Toplum

Toplumsal ilişkilerin meta mübadelesi ölçütlerine göre genelleştirilmesi, çok sayıda toplumsal kısıtlamadan kurtulmuş bireyi yaratır. Birey belli bir özgürlükten, pasif bir özgürlükten yararlanır, çünkü kendi özgürlüğünü savunma gücünü yitirmiştir. Bu nedenle, ister faşist olsun ister Stalinci, bir "baskı toplumu"nda bu özgürlük bireye karşı döner. "Ötekiyle ilişkilerinde ne kadar gerçek olsa da, mutlağın içinde basit bir soyutlamadır" (s. 197) insan, yani meta mübadelesi ilişkileri kadar soyuttur. Bireyin bu mutlak konumu, meta mübadele-

si ilişkilerinin genelleştirilmesine denk düşer. İşte, teröre ve örgütlenmeye direnememesinin nedeni budur! İşbölümü ve nesnelleşme, "psikotik karakter"i yaratmak üzere bireyde vücut bulur. Adorno'ya göre, kitlelerin yıkıcı eğilimlerini örgütleyen totaliter kitle hareketlerinin antropolojik koşulu buradadır. "Onlara canlı görünen her şeyi kendilerine benzetmek için öldürüyorlar" (s. 310).

Birey ve toplum birbirlerinden ne kadar ayrılırsa, bireyler de, Weber'in "Protestan ahlâkı" anlamında, servetin ahlâki özünü o ölçüde savunurlar. " 'Refah içinde olmak' anlamında servet, dünyanın çimentosunun öğesidir" (1951). Bu dünyada zenginler de bu ahlâk ilkesinin gerçekleşmiş halidir. Bir insan, ödeyebildiği ölçüde 'iyi'dir ve aynı nedenle, zengin olan yoksuldan daima daha iyidir. Bu durumda başkalarıyla kurulabilecek en iyi ilişki, bir özel yaşamı buna izin verildiği ölçüde sürdürmektir, çünkü bu "dünya dehşetin sistemidir" (s. 247).

Adorno ve Marx'a göre sermayenin organik bileşimi, üretimin ve fabrikaların kullananlar tarafından teknik denetimini –mülk sahiplerinin etkisinin aleyhine– giderek daha fazla gerektirir. Oysa, yeni yöneticilerin uzmanlığı büyük ölçüde basit bir yanılsamadır, çünkü çok ilerlemiş teknik süreçlerin niceliklendirilmesi bu uzmanlığı gerektirmez. Onların uzmanlıkları, mesleki planda bir zorunluluk olmaktan çok, bu tür çevrelere giriş biletidir.

Uzman olmak özellikle denetlemek anlamına gelir. Bu işlevlere prensip olarak herkes sahip olabilir; dolayısıyla, bir uzmanlık kariyerine en uygun olanların doğal olarak tercih edildiği bu çevreye seçilmiş olmak gerekir. Bunun sonucunda, aşikâr bir adaletsizlik adalet görünümüne bürünür: İnsanların niteliksizleşmesi eşitliklerinin kanıtı olarak kabul edilir. Proletarya ise kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte ortadan kaybolur. "Sosyologlar acı bir şakayla karşı karşıyadırlar: Pro-

letarya nerededir?" (s. 258). Toplum "topyekûn"leşmiştir (s. 275). Öncülerini olduğu kadar yandaşlarını ve eleştirmenlerini de kapsamıştır. Adorno'nun 1945'te yaptığı toplum analizinin hüzünlü ve dramatik ufku budur.

Günümüz toplumunda bireylerin tecridinin ve yalnızlığının onların özgür tercihlerinin sonucu olduğu sanılabilir, oysa tersine, üretim sürecine aşağılayıcı biçimde boyun eğmelerinin sonucudur (s. 28). Özünde, en güçlü failler de dahil olmak üzere, herkes bir nesne olmuştur. Özgürlük olumsuzluğa, negativiteye dönüşmüştür. İnsanlık geleneksel anlamında, yani insan soyunun temsilcisi olarak yoktur artık; türün gerçekleşmesini sağlayabilecek olan özerkliğini de yitirmiştir.

Sıkıntı, Çalışma ve Çalışmama

Adorno, "burada-olan" ve "burada" olduklarında sıkılan canlıların iradesine vurgu yapan Schopenhauer'e gönderme yapar. Adorno'ya göre sıkıntı tamamen burjuva niteliktedir, çünkü yabancılaşmış çalışmaya doğrudan doğruya bağlıdır. Yabancılaşmış çalışmanın tamamlayıcısı "boş vakit"tir, ama o da serbest, boş değildir, çünkü işgücünün yeniden-üretimine hizmet eder. Çalışma zamanı ile boş vakit arasındaki ayrım, "öznenin üretim temposuna heteronom itaatini" ifade eder. "Pazar özlemi, çalışma haftasına değil, çalışmadan kurtulmuş olmaya duyulan bir özlemdir" (s. 231). Ayrıca sıkıntı da çalışmak zorunda olmayanların sıkıntısıdır. "Onların çalışmadan bağışıklığı, aylaklığın övgüsünün de yasaklanmasına yol açıyordur: Aylaklık, can sıkıcı bir deneyim olarak sunulur" (s. 231).

Bu sıkıntıyı üreten aynı dünya, aynı toplum, yeni hiçbir şey olmamasına isyanı ifade eden "yenilik kültü"nü de üretir. Var olan tek şey, "makinelerin ürettiği malların hep aynılığı"dır (1951). Sartre "dizi"yi (Sartre) bu şekilde niteler. Bu "hep aynı"ya teslim olan özne parçalanır. Bilinen şeyler gibi hayatta

kalmayı umutsuzca reddeder. "Bu, potansiyel olarak uzuvlarına artık ihtiyaç duymayan topyekûn bir yapının çöküşüne işaret eder" (s. 321).

Bütün insanlık derinden değişmiştir. Akıldışı tahakkümün dayattığı kısıtlama ve baskıya susamış insanlar, kendilerine dayatılan işlevleri içselleştirirler. Kurumlar ile bunları işletenler arasındaki uyumu açıklayan şey, bu "gönüllü kölelik"tir (La Boétie).

Çalışma ve boş vakit –aslında eğlencedir– giderek daha çok birbirine benzer. Tin ve haz bu alanlardan dışlanmıştır. "Her yerde ciddiyet ve sözde-faaliyet hüküm sürmektedir" (s. 170). Herkesin yapacak bir şeyi olmak zorundadır, boş vakitten "yararlanmak" gerekmektedir. Entelektüel çalışma bile bundan etkilenmiştir, çünkü entelektüellerin vicdanları rahatsızdır, sanki bir başka meşguliyetten ya da bir başka işten çalıntı bir zamandır bu, sanki bütün yaşam çalışma olmalıdır.

Buna karşılık, kültür endüstrisi gerçek rekabet olmadan kamuoyu oluşturmaktadır. "Söylenen her şey, her enformasyon, her fikir kültür endüstrisinin merkezlerince önceden şekillendirilmektedir" (s. 138). Bunların damgasını taşımayan her şey yanlış ya da en azından ihtimal dışı gözükür. Bu endüstri müşterilerinin talebine uyum sağlamaz, müşterilerine boyun eğer. "Kültür endüstrisini döndüren çark, öykünmeci gerilemeye, bastırılmış taklit dürtülerinin istismarına ayarlıdır" (s. 267). Bu endüstrinin ürünleri *dürtüler* değil, var olmayan *dürtülere* tepki modelleridir.

Entelektüeller ve Eleştirel Teorisyenler

Burjuvalarla entelektüeller arasındaki en önemli ayrım, entelektüellerin çalışma ile (sözde) boş vakit arasındaki ayrımı kabul etmemeleridir. Burjuva toplumunda bu çalışmama, işgücünün telafi edildiği bu dönem özgürlük olarak adlandırılır.

Bununla birlikte, bu zaman da düzenlenmiştir. Özgür değildir, çalışma gibi heteronomdur. İşlevsel öğelerine indirgendiği ölçüde, çalışmadaki yaratıcılık ve oyunculluk ortadan kalkar. "Sözde tinsel meslekler iş dünyasına giderek daha çok benzediklerinden, oyuncul yanlarını tamamen yitirirler" (s. 170).

Adorno geçmişteki düşünürler ile bugünküler arasında derin bir kopuş saptar. Onların düşünceleri "pratikleşmiş"tir. İşbölümüyle, branşlarıyla ve resmiyet kazanmış kabul eşikleriyle birlikte, diğerleri gibi neredeyse ticari bir iştir. Bununla birlikte, entelektüeller terimin Amerika'daki anlamıyla *professionals* değillerdir; oysa ki, kariyer yapmak için, bir entelektüel yerleşik uzmanlardan daha uzman olduğunu göstermelidir. İşbölümüne boyun eğmeme alışkanlığı onu güvenilmez biri kılar, çünkü toplumun dayattığı işleve boyun eğmeyi reddetmektedir: "Tinin bölümlere ayrılması, henüz *ex officio,* yani talep üzerine çalışılmadığı yerde tini ortadan kaldırmanın bir yoludur" (s. 15). Sanki burjuvazi –Adorno'nun deyişiyle– kendi sınıflarından "firar" eden bu kişilerden, Sartre'ın deyişiyle bu piç ve hainlerden intikam alıyor ve özellikle entelektüelleri sığındıkları yerde bulup onlara kendi buyruklarını dayatıyor gibidir. Entelektüeller dramatik bir yalnızlığa mahkûmdurlar (s. 25). Entelektüeller normalde ancak kendi denkleriyle görüşürler. Bu nedenle ve aynı zamanda araştırma sübvansiyon ve kredisi elde etme konusunda birbirlerinin rakibi olduklarından, birbirlerini dünyanın en kötüsü sanırlar. "Sıradan insanlar"ı yüceltirler, ama onlar da, Adorno'nun sakin bir üslupla belirttiği gibi, benzer durumda daha iyi davranmazlar. Genellikle fazla popülist olan söylemleri tehlikelidir, çünkü "şahane mazlumların yüceltilmesi, sonuçta, onları mazlumlaştıran şahane sistemin yüceltilmesinden başka bir şey değildir" (s. 25).

Politik örgütlenmeler entelektüelleri kullanmayı seve seve kabul ederler, ama onlar için bir işe kalkışmak söz konusu

olduğunda, onlara duygusal ve gülünç burjuva muamelesi yaparak yüzüstü bırakırlar. Günümüzün "entelektüel üretim"i *Bildung* –kendini oluşturma– içindeki geleneksel temellerini yitirdi. Kendi işlevinin gündelik gidişatına fazlasıyla kapılmıştır. Bununla birlikte, bu analiz Adorno'yu entelektüellerin marjinalleşmesi, hatta kendi kendini marjinalleştirmesi çağrısına yöneltmez. Tersine, egemen kültürü reddetmek için, bu kültürden kopacak gücü alabilecek şekilde buraya güçlü biçimde kök salmış olmak gerekir. "Güçlü bir düşünsel vicdanın içinde... toplumsallık ânının da payı vardır. İyi toplum ve iyi yurttaşa ilişkin bir anlayıştan doğar böyle bir vicdan... Tıpkı eski-zengin mültecilerin kendi ülkelerinde yapmak isteyip de göze alamadıkları o bencil cimriliğe yabancı topraklarda başlamaları gibi, ruhsal yönden yoksullaşanlar da kendi cennetleri olan cehenneme sevinçle dalarlar" (s. 27).

Akademik felsefenin yerini giderek "örgütlü totoloji" (Adorno) almıştır. Akademi dışı çalışmalar yeterli değildir, çünkü çok sayıda (entelektüel ve maddi) baskıya maruz kalırlar. Ayrıca, akademik olmayan araştırmacıların çok tipik özelliği olan ekonomik güvence yokluğu, "dolaşım alanı" içinde güç bela ayakta kalmaya çabalayan "gecikmiş bohem"i yaratır. Buna karşılık, profesörlerin özelliği bir *leitmotiv*'dir: *sum ergo cogito.* Vaktiyle, "halk topluluğu"nun ideolojisine ve pratiğine dahil olan profesörler, adlandırdıkları olguları anlamaya zaman harcamak yerine şimdi bir *fact finding*'in [kanıt toplama] ardına geçip derhal barikat kurmaktadırlar. "Bağımsız gözüken düşüncenin içinde yiten şey özellikle eleştiri öğesidir" (s. 82).

Felsefe kendi yerini yitirerek, düşünme ile spekülasyon arasına ayrım sokan bilimleri öne çıkartır. Spekülasyon bundan böyle yerleşik felsefi taslakların tekrarına ya da kişilerin dünya görüşü (*weltanschauung*) üzerine "zevzekliğe" indirgenir.

Burjuva toplumunun gelişimi Flaubert'i haksız çıkardı:

Burjuva aptallığından kurtulamadı; tersine, kapitalizmin topyekûn gelişimi aptallığı yarattı.

Denetlemesi güç olan pazar süreçleri, sinemanın ya da müziğin yıldızları gibi, entelektüelleri de ünlü kılar. Propaganda mercilerinde görev yapan entelektüeller, yatırıma ve kârlılığa göre; kısacası, meta üretiminin basit ölçütlerine göre değerlendirilirler. Onlar, kültür endüstrisi halini almış büyük makinenin küçük bir parçasıdır. Buradan da şu doğar: "Entelektüellere öğüt: Kimsenin seni temsil etmesine izin verme" (s. 167).

Üretim sürecinin gelişimi –kural olarak– her şeyi ve herkesi birbirinin yerine geçebilir kılar. Temsil edilmeye izin vermek ya da temsil edilmek, entelektüeller için kendi fikirlerini şeylerin değişim prosedürlerine tabi kılmak demektir. Sonuç olarak, meta mübadelesinin mantığıyla kıyaslanamaz olan şey yok edilmiş olur. Adorno'nun tercih ettiği filozoflar "sorumluluğu kolektif olarak üstlenerek serbestçe ve dayanışma içinde işbirliği yapmak zorundadırlar" (s. 169).

Entelektüellerin ikilemi, nefret ettikleri maddi praksisten kopmuş olmalarında yatar. Bu praksisi bilmezler ve söyleyecek hiçbir şeyleri yoktur. Bir yandan, bilgi sahibi olanlar kendi nesneleri kadar sıradanlaşma riskiyle karşı karşıyadırlar: Bunu anlamak için iktisadi açıdan düşünmeleri gerekir. Sistemin çarkları gayet iyi bilinse de, bu çarklar arasında kaybolma riski vardır: Bu sistemi analiz etmeyi ya bilmezler ya da bunu yapamazlar. Diğer yandan, ekonomizmin tuzağına düşmeyen entelektüeller, kendi zihinlerini hipostazlaştırma riskiyle karşı karşıya kalırlar. Bu da oldukça rahat bir ideolojidir. "Entelektüel ne yaparsa yapsın, yaptığı daima yanlıştır" (s. 173).

Eleştirel Teori

Biraz kasvetli, hayal kırıklığına uğratıcı, dramatik bu düşünceler çerçevesinde Eleştirel Teori belirginleştirilmeyi talep eder. Adorno teorinin güçsüzlüğü üzerine söylemi az çok bilmektedir. Üretim sürecine boyun eğmenin ve kendi güçsüzlüğünü kesin olarak itiraf etmenin bahanesinin bu güçsüzlük korkusu olduğu karşılığını verir Adorno (s. 49).

Bilimsel söylemde dünya tersten görülür: Tartışmaya tabi olmayan bir görüngünün görünümü ya da sınıflandırılmış verilerden oluşan ön yüz nesnel olarak adlandırılır; bu ön yüzü aşan şeye öznel denir. Oysa nesnellik kişinin kendisi ile özne arasındaki ilişkidir.

Adorno kendi diyalektik yöntemini genel kanaate ve kamunun düşüncesine karşı savunur (s. 88). Bu yöntem, "şey deneyimi"ni savunur (s. 87). Egemen düşünceye karşı argümanlar ileri sürer, dolayısıyla (Marx'ın ünlü ifadesiyle) tarihin belirlediği ezilenlerin düşüncesini ileri sürer. Olumlu olması için eleştiriyi zorlayan şey bu aynı egemen düşüncedir: Önermelerde bulunmak gerekir. Eleştiri böylelikle yok olur.

Bilimler düşünme yasağına ve diğer kısıtlamalara gönüllü olarak boyun eğerler. Bu boyun eğme biliminsanlarını yatıştırır, çünkü düşünce üretmek öznel sorumluluk almak demektir. Tersine, üretim sürecinde "düşünürler"in nesnel konumu bu sorumluluğu almayı imkânsız kılar. Burada bir "gönüllü kölelik"le (La Boétie) karşı karşıyayız. Düşüncenin toplumsal verimlilik denetimine tabi olması genellikle mesleki yükümlülüklerin sonucu değildir. Düşünürler özerklik kavramını düşünmeye cesaret etmezler. Onlara göre doğru cevaplar bir yerlerde zaten vardır (s. 262). "Sağduyu ancak umutsuzlukta ve uç durumlarda sürdürebilir varlığını; nesnel çılgınlığa kurban gitmemek için saçmalık gerekir... Korku kapasitesiyle mutluluk kapasitesi birdir: Deneyime sınırsızca açık olmak,

sırtı yere gelenin kendini yeniden keşfettiği o kendini bırakma yaşantısına denk düşer" (s. 266).

Düşünme iradesinin yokluğu, kısa süre içerisinde düşünememeye dönüşür ve bu da ahlâki meziyet haline getirilir (çilecilik, mütevazılık, vs.). Ama bu durum özünde araştırmacının zaafıdır. Teori, planlama teknikleriyle karıştırılır; bu durum fikir ve kavramları "birbirinin yerine geçebilir düzenlemeler"e indirger (s. 163).

Meta mübadelesinin evrenselleşmesi sayesinde öznel akıl bu düşünceye egemen olur: Olumluluk dışında ifade bulan çabalar olabileceğini kimse düşünemez; çünkü hakikat, tıpkı başkaları için var olduğu gibi, öznel akıl için de yalnızca birbirinin yerine geçebilir olarak var olur.

Eleştiri, bir konunun analizini yaptığında karşısında alışıldık cevabı bulur: Öncelikle, "hep böyleydi", ardından da, "tarihi anlamaktan uzaksınız." Buna karşılık, tarihin sözde soyut ve değişmez özellikleri, kavranabilir ve eleştirilebilir olanı maskeleyen sisten başka bir şey değildir. Günümüz felsefesi umutsuz bir durumdadır; anlaşılır kılması gereken bu dünyayla özdeşleşmiştir.

Eleştiri, Akıl ve Toplum: Araçsal Aklın Eleştirisi

Horkheimer toplum analizinin bir diğer temel yanını geliştirir: araçsal akıl (Horkheimer, 1946). Adorno'nun da saptamış olduğu gibi bu, gelişmiş kapitalizmin egemen aklıdır. Toplum analizi, eleştirel sosyoloji, kendi argümanlarının yönlendirici fikrini burada bulur. Horkheimer, *Araçsal Aklın Eleştirisi* kitabının 1967 baskısının önsözünde bu argümanları özellikle Aydınlama ve Aufklärung felsefesi geleneğine

yerleştirir. Aufklärung için Akıl, insan varlığının hedefi gibi değişmez fikirlerin ifadesiydi. Buna karşılık günümüzde akıl önceden tanımlanmış bir hedefe erişmenin yollarını bulmaya yarar.[4] Özü budur. Akla yatkın olmak, bu durumda, bireyin ve toplumun yaşamını mümkün kılan kurallara saygı göstermek demektir.

Descartes'tan bu yana felsefe, akıl aracılığıyla, bilimler ile teoloji arasında dolayıma girişir. Aynı çaba, örneğin Kant ya da Nietzsche'de de görülür. Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde uzun uzun geliştirdiği gibi, akıl kendi yıkımının tohumunu kendi içinde taşıyordu. Günümüz eleştirel düşüncesinin görevleri öncelikle yeni-pozitivizmin ve düşüncenin araçsallaştırılmasına yönelik eğilimin analizidir. Ardından, umutsuzca da olsa düşünceyi kurtarmak gerekir.

Faşizm sona erdiğinde, bu metni kaleme aldığı dönemde, Horkheimer, insanlığın, devrimle ya da bir dizi radikal reformla başlayacak olan gerçek tarihinin başında olduğuna inanıyordu. Ama durum hiç de böyle olmadı. Bununla birlikte, yine altmışlı yılların sonunda, Horkheimer 1946 argümanlarının güncelliğinde ısrar eder. Bu tezler kuşkuya açıktır: "Özgürlüğün egemenliği" sonunda kurulsa bile, kendi zıddını, yani toplumun ve insan tutumunun otomatikleşmesini üretmez mi (s. 23)?

Kitabın amacı, Horkheimer'e göre, kırklı yılların felsefesi ile "gerçeğin karanlık perspektifleri" (s. 25) arasındaki ilişkinin açılımıdır. Konusu, kültür endüstrisinin temeli olan özgül rasyonelleşmedir ve bu rasyonelleşmenin nedeni de teknik olanakların insaniliğin yitimiyle atbaşı gitmesidir; ilerlemenin gerçekleştirmesi gereken insan fikri tehdit altındadır. Horkheimer, Kantçı gelenek içerisinde, bu fikrin bireyin özerkliğini de içerdiğini belirtir, ama aynı zamanda imgelemin ve bağımsız

4- Weber'in teorisine eleştirel bir referans kolaylıkla görülebilir.

yargının oluşumuyla birlikte kitlelerin manipülasyonuna karşı direnişi de içerir. Batılı rasyonelleşmeye gelince, adına ilerlemenin savunulduğu aklın tözünü yok etme eğilimindedir.

Horkheimer Aufklärung'u ve ilerlemeyi bir anlamda savunmaktadır. " 'Aufklärung' ve tinsel ilerleme ifadesinden insanın batıl inançtan kurtulmasını, kısacası kaygıdan kurtulmasını anlıyorsak, günümüz aklının teşhiri akla yapılabilecek en büyük hizmettir" (s. 185). Buna karşılık, kitle kültürü mevcut dünyayı ve aklını yüceltmektedir (s. 148).

Sonuçta, Horkheimer'in savunduğu diyalektik felsefe eleştirel ve aşkın düşüncenin mirasçısıdır. Buna göre, "bizim dünya anlayışımızın kategorileri ve temel özellikleri öznel unsurlara bağlıdır" (s. 105). Bu felsefe diğerleri gibi bir disiplin değildir. Diğer disiplinlerin kusuru, siyasal bakımdan ilgisiz olmalarından ziyade, 'sağduyu' (s. 99-100) adına düşüncenin çelişki ve karmaşıklığını feda etmeleridir.

Sosyoloji bu kuralın istisnası değildir. "Bütünsel kültür"e uyum sağlamıştır (s. 151). "Kurucu babalar" da eleştirel değillerdi: Weber, Horkheimer'e göre "baş-pozitivist"ti (s. 95) ve Durkheim'ın toplumsal olgusu yalnızca yabancılaşmanın ifadesidir (s. 170). Sosyolojik teorinin düşüşünden sonra yerini onu fazlasıyla konvansiyonel kılan ampirik araştırma almıştır. Akademik disiplin olarak sosyoloji teorisi, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce savunduğu, toplumsal yapılara ve toplumsal değişime ilişkin teorinin büyük projesine artık inanmamaktadır.

Eleştirel toplum teorisi ise toplumu savunmayı reddeder; kendi konusunu yüceltmez. Horkheimer, sosyolojide yeni bir yönelime, aynı zamanda da sosyolojinin konusunun, yani toplumun gelişimine katkıda bulunabilecek bir felsefi düşünme gerçekleştirmek ister. "Kendi ezilme durumlarının öznesi ve eylemi olduklarını bilen insanlar yok artık" (s. 165). Eleştirel

sosyolojinin amacı, bu toplumsal durumun bilincine varmaya katkıda bulunmaktır.

Kelimeler, tanımlar ve kavramlar anlamlarını tarihsel süreçlerde bulurlar. Bunlar yalnızca sorulara verilmiş cevap değildir; aynı zamanda insanların kullanımıyla hazırlanmışlardır. "Sokaktaki insan neredeyse uzman kadar şematik ve tarihdışı biçimde kelimelerden yararlanmayı öğrenir" (s. 168). "Müspet" bilimlerin argümanlarının toplumsal bilimlere girişi, tıpkı nosyonları uygulanabilir ve kullanılabilir kılma çabası gibi, bir yandan sosyologların kesinlik arzusunun ifadesidir, diğer yandan ise bu nosyonların sanki işlevsel olarak birbirlerine bağlı atomlarmış gibi kullanımıdır.

Akıl, Akıllar

Horkheimer öznel akıl ile nesnel akıl arasındaki ayrımı savunur. Öznel aklın merkezinde, bazı amaçlara ve bazı hedeflere erişmek için gereken araçlar ve aletler üzerine tartışma yer alır. Horkheimer'e göre öznel akıl, "sonuçta akla uygun eylemler sağlayan güçtür... [öznel akıl] düşünmenin içeriği, düşünce mekanizmasının soyut işleyişi ne olursa olsun, sınıflandırma, çıkarsama ve sonuç çıkarma kapasitesidir." (s. 27). Erişilecek amaçtan ender olarak söz edilir ya da kendiliğindenmiş gibi, önceden verili gibi söz edilir. Öznenin çıkarlarına zımnen hizmet ettiği ileri sürülür. Bu nedenle öznel bir çıkar da var olabilir: "Bu benim bir işime yarayabilir." Bu şekilde ileri sürülen ereklilik kendi içinde akla yatkındır; bu da öznel akıl kavramıyla elbette çelişir. Aklın bu biçimi on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkar.

Vaktiyle varoluşun bütün biçimlerini kapsayan büyük felsefi sistemler nesnel akıl üzerinde temellenmiştir. Bu akıl, öznel bilinci nesnel dünyanın içinde *olan* aklın "burada-varlığı"dır. İnsan varlığının hangi ölçüde akla yatkın olduğunu belirten

budur. Nesnel akıl öznel aklı kapsar ama nesnel akıl örneğinde, felsefi düşünmenin merkezinde bulunan şey ereklilikerdir. Bu düşünce, insanın öznel çıkarını da kapsayarak, (felsefenin ölçütlerine uygun olarak) akla yatkın olan şeyle insan varoluşunun nesnel düzenini uzlaştırabilmek ister. Bu nedenle, yüksek iyilik gibi kavramlar, insanın kaderi sorunları ya da "en yüksek hedeflere nasıl erişilir?" sorusu bu aklın merkezinde yer alır.

Nesnel akıl ile öznel aklın bu karşı karşıya gelişi içinde Weber'in geliştirdiği farklı rasyonalite biçimleri kolaylıkla tanınır (Horkheimer, 1946, s. 29-30). Horkheimer öznel aklın, muhtemel olanı hesaplama ve bu nedenle belli bir hedefe erişme yollarını seçebilme kapasitesi olduğunu saptar. Nesnel akılda ise ne akla dayalı farklı hedeflerin bir hiyerarşisini kurma olasılığı vardır, ne de akla yatkın hedef ya da ereklilik.

Horkheimer'e göre akıl, *logos* ya da *ratio* gibi, özneye ve düşünme kapasitesine gönderme yapar. Akıl, "batıl inancı ortadan kaldıran eleştirel faildir" (s. 30). Aklın güncel krizi, nesnelliği kavramsallaştırmadaki yeteneksizliğini saptamakla yetinmez, bu kavramsallaştırmanın imkânsızlığını bile ileri sürer. Öznelci versiyonu içinde düşünce, arzu edilir olan şeyi anmamalıdır bile; toplumsal olarak giderek daha fazla nötr olma iddiasındadır (s. 32). Bu yaklaşıma göre düşünce, bütün özel teşebbüslere açıktır. Bilimsel tartışmada genellikle basitçe "akıl" olarak adlandırılan bu öznel akıl özellikle sınıflandırma yeteneğine sahiptir. Etkinliği, bu aklın yöntemli kullanımıyla ve entelektüel olmayan faktörlerin dışlanmasıyla artar.

Burjuvazinin "yükselen sınıf" olduğu dönemde akıl burjuvaziye meydan okuyordu, çünkü insanlar arasındaki ilişkiler ile insanlarla doğa arasındaki ilişkileri düzenlemesi gereken akıldı. Akıl, tıpkı bütün insanların sahip oldukları entelektüel bir güç gibi, bir özdür.

Buna karşılık, nesnel akıl gerçekliğin içinde vardır ve teorik düzlemde olduğu kadar pratik düzlemde de belli bir tutum gerektirir. Diyalektik bir yaklaşım içinde, bu yönde analiz edilebilir. İnsan yazgısına dair din-karşıtı bir anlayış geliştirmek de mümkündür (s. 35-36). Bu akıldan kaynaklanan on yedinci yüzyıl hümanizması, tıpkı politikanın düzenlediği devlet gibi, bireyi de akıl tarafından düzenlenmiş olarak gösterir. Yargı ölçütü ve eylem motivasyonu olarak akıl, failleri özerkleştirir: Akıllı ve özerk varlıklar olurlar. Felsefe, şeylerin gerçek doğasının ve yaşamı sürdürmenin doğru biçiminin ifadesi ve düşüncesi olmak ister. Akıl budur. Felsefe olarak rasyonalizm sekülerleşmiş bir Hıristiyan etiktir (s. 38-39). Aydınlanmacıların felsefesi ve Aufklärung, aklı şeylerin doğasını kavramak ve davranış ilkelerini saptamak için bir alet halinde oluşturdular.

Sanayi çağında liberal ideoloji kişisel çıkarı toplumun işleyiş temeli olarak ilan eder, ki bu, her koşulda, ulus fikriyle çelişiktir. Bu toplumun politik oluşumunun kökeninde, akla denk düşen somut ilkelerin ifadesi olarak düşünülmüş, adalet, eşitlik, mutluluk, demokrasi, mülkiyet gibi şeyler vardır. Ardından, politikaya şiddet egemen olmuştur ve "akıl bir araca dönüşmüştür" (s. 42). Artık akıl toplumsal sürece tamamen dahil olmuştur ve kavramlar araçlaşmıştır: Rasyonelleşmişler, çalışmadan tasarruf ederek oldu bittilere karşı direniş geliştirmemişlerdir. Düşünce ise üretim sürecine indirgenerek bu aklın ayrılmaz bir parçası olur. Fikirler araçsallaştıkça, anlamlarını kendi içlerinde arama kapasitelerini yitirirler. Şeyler ya da makineler olarak kabul edilirler. Dil alete dönüşür, anlamın yerine işlev ya da üretilen etki geçer; verimlilik de unutulmaz. Kelimeler, üretimin entelektüel öğelerinin birikimine ve iletişimine ya da kitlelerin yönetim veya manipülasyonuna hizmet ettikleri ölçüde yeniden mitselleşirler.

Fikir kendi biçimine indirgenir, akıl ise kesin biçimini alır.

Bu biçimselleşme müspet bilimlerin yaklaşımlarına kapıyı açar: olguları sınıflandırmak ve olasılıkları hesaplamak. Örneğin, Horkheimer'in gayet ironik bir şekilde belirttiği gibi, adaletin ve özgürlüğün adaletsizlik ve baskıdan daha iyi olduğu bilimsel olarak kanıtlanamaz. Bu biçimselleşmiş akıl, ancak bir şeye (sağlık, gevşeme, işgücünün kendini toplaması, vs. – s. 56-57) hizmet ediyorsa makul bir faaliyet olarak kabul edilir.

Demek ki öznel akıl, keyfilikten ve "sanat için sanat"tan kaygı duyarak, özne ile nesne arasındaki yabancılaşmaya hiç tereddütsüz uyum sağlayan bir bilinç tutumudur (s. 174). Olgular hemen kavranır; yoksa, deneyimimizin olgularına entelektüel olarak nüfuz etmeye çalışılmaz (s. 58). Pragmatizm bu evrimin felsefi ifadesidir (s. 60-70). Bununla birlikte, aklın basit bir aygıta indirgenmesi, *in fine* [sonunda], aklın araçsal niteliğine varır. Bu durum, başka şeylerin yanı sıra, araçsal aklı hazırlamış ve geliştirmiş olan entelektüellerin totaliter kıyımına yol açar, ki bu da "akıl tutulmasının semptomatik özelliğidir" (s. 71).

Horkheimer'in bu düşünceleri, güncelliklerinden hiçbir şey yitirmemiştir. Birinci olarak, Horkheimer'in 1946'da saptamış olduğu gibi, geleneksel değerlerin çöküşü sözde-dinlerin, spiritizmanın, astrolojinin, yoga ve Budizmin "panzehiri" niyetine nesnel aklı canlandırma yönündeki sayısız teşebbüse yöneltir. Bununla birlikte, nesnel akıldan öznel akla geçiş basitçe tersinir değildir. Topluma köklerini sağlam atmıştır. İkinci olarak, Aufklärung, Batı kültürünün anahtar öğelerinden biri olan inancın felsefi temelini ortadan kaldırmıştır. Ancak bu kültür zayıflayınca (nesnel akla denk düşen) sözde-dinler gerçek taleplere cevap vermeye başlamıştır. Böylelikle, "mutlak da bir araç olur ve nesnel akıl öznel ereklilikler taslağı olur"

(s. 79). Yerleşik dinler "mitolojik düşüncenin geri kalanını kitle kültürüne uygun araçlara" dönüştürür (s. 79).

Bilimsel ortamda, özellikle de pozitivist akımlar içinde pozitivizm ile bilim arasında bir tür ortak uyum söz konusudur. Buna göre, felsefenin çöküşü toplum için bir kayıp anlamına gelmez çünkü bilimler bu disiplinin yerini almıştır. Aynı pozitivistlere göre, kültürün günümüzdeki krizi bilimlerin sınırlarını belirtiyor değildir, tersine, müspet (denen) bilimlerde güven yokluğuna işaret etmektedir. Bilimlerin ilerlemesinin ve (bunun uygulanmasından başka bir şey olmayan) tekniğin yıkıcılığının kanıtı verilmiş olsa da, pozitivistler müspet bilimleri bir üretim aracı olarak ve toplumsal sürecin bir öğesi olarak düşünmeyi reddederler. Bilimleri anlamak için, diye karşılık verir Horkheimer, bunları "adına işlev gördükleri" (s. 76) toplumun parçası olarak analiz etmek gerekir. "Ekonomik teknokrasi, her şeyi üretimin maddi araçlarından özgürleşmeye bağlamıştır [...] teknokratlar mühendisleri toplumun idari meclisi yapmak ister. Pozitivizm felsefi teknokrasidir" (s. 76). İnsanlığı kurtaracak pozitivist gelecek kavramı şudur: İnsanlar bilimsel aklın kural ve yöntemlerine uymalıdırlar. Aynı anlayış içerisinde, praksisi felsefeye uyarlamak yerine felsefeyi bilime, yani praksisin gerekliliklerine uyarlarlar. Mühendislerin bilinci, en modern biçimiyle sanayileşmenin bilincidir. "Planlı tahakkümü, insanı ereklilikten yoksun aygıtların yığışmasına dönüştürür" (s. 156). Pozitivist düşüncenin modeli fiziktir; diğer yöntemler kesinlikle gayrimeşrudur. Bununla birlikte, "Avrupa'daki ölüm fabrikaları hem bilim ile teknik ilerleme arasındaki ilişkiyi, hem de havadan yola çıkıp çorap imal etmeyi aydınlatır" (s. 90). Toplumsal bilimler "müspet" bilimlerden sınıflandırmaları öğrenirler, ama bu sınıflandırmaların toplumsal olarak imal edilmiş olduklarının farkına varmak istemezler. Bunların sözde "pratik dünya"ya bağlılıkları ha-

kikate hiç yer bırakmaz. Hakikat kavramı, ad ile adlandırılan şeyin uyumudur (s. 179). Bu uyumun olabilmesi için, fikrin, sonucu olduğu süreçlerin anısını kendi içinde koruması gerekir (s. 79).

Bu koşullarda, hakikatin ne olduğunu nasıl bilebiliriz? Pozitivistler, sanki bir ilke söz konusuymuş gibi, gözleme ve ampirik doğrulamaya gönderme yaparlar. Gerçekte, bir postulatla karşı karşıyayızdır ve "pozitivistler kendi yöntemlerini haklı kılmak için bilimin başarılarına güvenirler" (s. 92). Onların mantıkları ampirik gözlemden çıkarılmıştır. Gözlem bir ilkeyi formüle edemez, olsa olsa bir "davranış şeması" çizer. Pozitivistler, ampirik yaklaşımlarının *doğal olarak* akla ve hakikate denk düştüğü şeklindeki önsel yaklaşımı zımnen savunurlar. Tinsellik, kültürel bir mal olarak ya da bir meta olarak vardır yalnızca (s. 95-96).

Bilimler ve pozitivizm yaşamın ve hakikatin şeyleşmesine dayanır. Olgu kavramı bunun mükemmel bir açıklamasıdır, çünkü "verili bir kategori içinde bütün deneyim nesneleri için model olan meta mübadelesinin soyut nesnesini düşünme"yi sağlar (s. 96). Buna karşılık, eleştirel düşünüm, olguların ve olgu kavramının tarihsel gelişimini evrimi içinde, yani göreceliliği içinde anlamak ister.

Pozitivizm, pozitivist teorinin aşılmaz ufku olmak yerine eleştiri nesnesi yapması gereken ticari kültürün buyruklarına uygun olarak, zekâyı malzemelerin örgütlenmesi için gereken işlevlere indirger. Günümüzde düşünceyi doğrulayan şey, onun yararlılığı ve toplumsal reform için yükümlülük altına girmesidir. Elbette ki ne biri ne de diğeri hakikattir.

İnsan, Özne ve Toplum

Burada-varlığın bütünlüğünün bir imkânlar alanı içinde dönüşümü, öznenin tasfiyesine yol açar.[5] Sanayi toplumunun nihilist çehresi budur, çünkü öznenin dışsal doğaya egemen olması için, kendi doğasına, içsel doğaya egemen olması gerekir. Günümüz toplumunda insan hayatta kalmak için bir aygıta dönüşür. İdeal durumda, hayatta kalmak için daima uygun tepkileri vardır. "Uyum süreci artık istenen ve bu nedenle bütünsel bir durumdur" (s. 108). Bireylerin yaşamı rasyonelleşmeye ve planlamaya giderek daha çok tabi olduğundan, birey var olabilmek için sistemin gereklerine uyum sağlamalıdır (s. 108). Bireylerin çoğu bilinçli ve gönüllü olarak uyum sağladıklarından, mutlak ölçütlere ve genel ideallere giderek daha az bağlı olurlar. Sonuç olarak, giderek daha özgür oldukları izlenimi içine girerler ama bu izlenim yanıltıcıdır: Pasifliklerine bağlı olarak bağımlılıkları artar.[6] Ekonomik ve toplumsal güçler "doğanın kör güçleri" biçimini alır; insan bu güçlere uyum sağladıkça onlar da insana hâkim olurlar. Akıl, giderek bu güç yığınına uyarlanma potansiyeliyle özdeşleşir.

Başka deyişle, üretici potansiyel büyüdükçe özgür olma imkânları da artar. Buna karşılık, özgürlüğün niteliği değişmiştir: Bundan böyle, bütünüyle insan yaşamına egemen olan uyumdan ibarettir. Toplum içinde varoluş mimetik eylemlerle hayatta kalmanın bir yoludur. "Akıl, bireyin faili olarak gelişti; aklın krizi, bireyin krizi içinde kendini gösteriyor" (s. 136). Birey hem insan soyunun özgül üyesidir hem de kendi bireyselliğinin bilincindeki bir insan varlığıdır. Dolayısıyla kendi kimliğini bilir, ama "toplum imgesine uygun olarak dünyayı yaratma ayrıcalıklarını reddeden birey tiranlığa boyun eğer"

5- Bu durum, tek tük isyanları dışlamaz (bkz, Horkheimer, 1946, s. 106-107).

6- Krş. Bu konuda Sartre'ın "dizi" kavramı (özellikle 1960/1985).

(s. 142) ve bu da toplumsal atomlaşmanın kaynağıdır. Yalnızca bireyin özgürleşmesi toplumsal atomlaşmaya son verebilir.

Batı uygarlığı asla kitlelerin içinde kök salmadı, çünkü kitlelerin kişiliği buna denk düşmez. Bu nedenle, rasyonel argümanlarla onları ikna etmeyi istemek gerçek bir anlamsızlıktır.[7] Dünya, amaçsız araçlar deposu olmuştur. "Batı uygarlığının tarihi, benlik gelişimi konusunda, astın –özdisiplinle zaten önceden uygulamış olduğu– efendinin emirlerini nasıl yüceltip içselleştirdiği analiz edilerek yazılabilir" (s. 117). *Statüko* artık norm olmuşsa, "mimetik dürtü" aşılmaz olmuştur (s. 126). Örneğin Goebbels'in uyguladığı haliyle modern demagoji buna hizmet etmiştir ve sistematik olarak da hizmet etmektedir.

Kültür Eleştirisi, Toplum Eleştirisi

Bu toplumda, bu "idare edilen dünya"da (Adorno) eleştiri ne işe yarar? "Kültürel teşebbüs", kültür endüstrisinden doğma bu sözde-kültür, gerçek kültüre benzemek için ona ihtiyaç duyar. "Kültürel teşebbüs"ü aşma çabası içindeki eleştiri, farklılığı bunun içine katar, ama, buna karşılık, kendi ayrıcalıklı konumundan yararlanır. Adorno (1949), eleştirinin başlangıçta tinsel mallar pazarlarındaki yönelimlerin bir tür raportörü olduğunu göstermek için Balzac'a kadar uzanır. Eleştiri, bir dolaşım faili olmaya devam ederken, zaman zaman şeylerin kavranma sürecine de katılır. Başlangıçta bir uzman olan eleştirmen kısa süre içinde yargıç olur ve görünüşteki yeteneğinden yararlanarak şöhret kazanmak ve otoritesini dayatmak için basın yoluyla bu yeteneği medyalaştırır. Son derece kibirlidir. Rekabet toplumunda olduğu gibi, varlık daima

7- Faşizm onları ikna edebilmiştir, çünkü "aklın ve doğanın şeytansı bir sentezi"dir (s. 131).

başkası için varlıktır. Eleştirmenin varlığı pazardaki başarısıyla ölçülür. Buna bağlı olarak yeteneğin yerini konformizm ve tevazu alır. Bununla birlikte, eleştirmenlerin bilgilendirme ve enformasyon üretme ayrıcalıkları, kendi görüşlerini nesnelliğin ta kendisiymiş gibi sunmalarını sağlar. Gerçekte yalnızca "egemen anlayış"ı ifade ederler. Analiz yapmak yerine, oyun olsun diye cilve yaparlar: Gerçekliği gizleyen peçe olurlar.[8]

İfade özgürlüğü son derece diyalektiktir. Bu özgürlüğü harekete geçirmiş olan ve teolojik, feodal baskıya karşı mücadeleden doğan özerk anlayış kendini yeniden acımasız bir heteronomi durumunda bulur: Bu toplumsal kategorinin kendini yeniden üretebilmesi için pazarın gerekliliklerine boyun eğmesi ve meta üretmesi gerekir. Meta mübadelesinin ölçütlerine uyması için var olana giderek daha fazla uyum sağlar. Egemenlerle eleştirmenler arasında gerçek bir farklılık saptamanın imkânsızlığı buradan kaynaklanır.

Onların kültür eleştirileri kültürün şeyleşmesini teşvik eder. Oysa, kültürün anlamı tam da bu şeyleşmeyi ertelemekte yatar. Eleştiri yoluyla şeyleşme tehlikesi, bu eleştirinin referanslarından kaynaklanır: "kullanıma hazır", önsel fikirler dizisi. Kültür kavramı mevcut en büyük fetiştir: Kültürel malların toplumun gerçek süreciyle her zaman bir bağı vardır; aynı zamanda da bundan ayrılırlar. Gerçekten de, bu iki öğenin sentezi özgürlüktür. Günümüz toplumunda özgürlük görünümü, özgürlüksüzlük üzerine düşünmeyi gerçekten güçleştiriyor. Aslında özgürlüksüzlük olan bu görünürdeki özgürlük tek bir fikre indirgenir: sorumluluklardan kurtulmak, yani "planlanmamış ve monadolojik durum"a erişmek (s. 10).

Daha 1949 yılında Adorno Avrupa kültürünü bir işyeri yöneticileri ve psikoteknisyenler kültürü olarak nitelemekte-

8- "Sie werben mit den Schleier" (Adorno, 1949, s. 9).

dir. Kültür artık bir icatta bulunmamaktadır, tıpatıp aynı şeyi üretmektedir, sanki bir yazgıymış gibi, müşterilere verilen bir hizmettir. Böylelikle eleştirmen varlığın saf orada-varlık olmasına yardımcı olur. Yazgı kendini dayatır çünkü tin, maddi koşullar ile tin arasındaki diyalektik olarak düşünülmez artık. Yerleşik düzenin aşılması ancak tek bir biçimde mümkün görülmektedir: kaos. Eleştiri, farklı biçimler altında düzenin savunucusu olur ve yazgısallığı güçlendirir. Ayrıca, uyumlu egemen meşrulaştırmayı insanların kabul etmesi için baskının da rolünü oynamaya devam etmesi gerekir. Bununla birlikte, toplumun gerçek durumuyla uyum için ileri sürülen gerekliliklerin çatışması varlığını sürdürür, ki bu da daimi bir uyumsuzluğa yol açar.

Kültür eleştirisi, ticaret ile kültürün oluşturduğu karmanın eleştirisiyle sınırlanamaz.[9] Kültür kavramını inkâra dek varacak şekilde eleştiriyi radikalleştirmek gerekir. İdeoloji eleştirisi başlangıçta bir idealizm eleştirisiydi. Bundan böyle, yokluğunda diyalektik düşüncenin olamayacağı hakikatin yerini vülger pozitivizm ve pragmatizm, kısacası, ideolojik olmadığını ileri süren burjuva öznelciliği alır. Buna karşılık, "*operational terms*'e [işlemsel terimler] indirgenemeyen ve egemenlerin yasak ettiği bir dilde nesneleri konuşturmayı deneyen düşünce ideolojik değildir" (s. 20).

İdeoloji giderek daha soyutlaşır ve kültür ise "eğlence"ye (s. 21) indirgendiği ölçüde ideolojikleşir. Toplum teorisi bu gelişmeden destek alır. "Kültür eleştirisi toplumsal fizyognomi olur" (s. 21), çünkü doğal öğeler toplumun yapısında azalır ve bunların yerini toplumsal olarak medyatikleştirilmiş ve süzgeçten geçirilmiş öğeler alır. Bunlar giderek daha kültüreldir. Maddi üretim süreci bile sonunda ideoloji olarak kendini gös-

9- Bu yalnızca bir basitleştirmedir (bkz. s. 15).

terir: "görünüm olarak toplum", özel çıkarlar temelinde bütünlüğün dolayımı olarak toplum. Bu görünüm zorunludur (s. 22). "Her bir görüngünün yerini bilen ama tek bir görüngüyü bilmeyen topolojik düşünce, artık nesne deneyimiyle teması olmayan paranoyak delilik sistemine gizlice bağlıdır" (s. 24).

Modern Barbarlık

Horkheimer'in sekreteri Alice Maier'in tanıklığına göre, "Hitler'i ve faşizmi yenme fikri onlar için takınak olmuştu; safları sıklaştırmalarına yol açan bu fikirdi" (akt. Jay, 1976, s. 175). Gerçekten de Enstitü'de faşizmin ve anti-semitizmin analizi kırklı yıllardaki çalışmalarda başat bir yer işgal eder. Bununla birlikte, Institut für Sozialforschung'un yayınları içinde önem taşıyan politik kapsamlı metinler ya da faşizme ve anti-semitizme karşı yergiler boş yere aranacaktır. Bu durumun temel nedeni, göçmen statüsünün gerekli kıldığı politik ağırbaşlılık değildir. Bundan çok daha önemlisi, Eleştirel Teori'nin gereklerine uygun bir faşizm analizinin yokluğudur. Dahası, bu fikirlerin kitlelere ulaşacağı ve –Marx'tan alıntı yaparsak– faşizme karşı maddi bir güç olabileceği kamusal uzam yoktur.

Otorite ve Otoritarizm: Barbarlığın Kökenlerine Doğru

Anti-semitizm

1942 yılında Horkheimer anti-semitizm üzerine son derece iddialı bir araştırma projesi gerçekleştirmek için gereken kredileri bulur. Bu projenin programı 1939'dan bu yana "uzun uzun hazırlanmaktadır." Almanya'da resmi olarak yerleşmiş olan ve 1938'den itibaren de işgal altındaki bölgelere uzanan

anti-semitist terör, bu araştırmaya girişmenin en önemli gerekçesidir.[10] Shoah'ın, Avrupa'daki Yahudi sanayilerinin ortadan kaldırılmaya başlandığı dönemdir bu. Halk, tıpkı Avrupa'nın demokratik hükümetleri gibi, bu uygulamayı destekler, en azından kabul eder ve hoşgörü gösterir.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudi cemaatinde sorulan sorular araştırmacılar tarafından yeniden ele alınmıştır: Buraya nasıl vardık? Kültürün ve aklın yurdu olarak kabul edilen bir ulus en kanlı barbarlığa nasıl düşebildi? Amerikan kapitalizminden de benzer bir gelişmeyi bekleyebilir miyiz? Ayrıca, Enstitü'nün birçok araştırmacısı Yahudi olarak, Alman olarak, Aufklärung'un mirasçısı olarak "kendi" ülkelerinde olup bitenle üç kez ilgilidirler.

Sonuçta American Jewish Committee'nin (AJC) ve Jewish Labour Committe'nin finanse ettiği projenin hedefi dörtlüdür:

– bu konuda araştırma yapmak;

– çok nitelikli (dokuz tip) bir tipoloji yardımıyla anti-semitist gösterileri sınıflamak;

– görsel-işitsel bir cihaz yardımıyla anti-semitist potansiyeli araştırmak için metinler hazırlamak ve kullanmak;

– bireysel düzlemde olduğu kadar kolektif düzlemde de anti-semitizmin nedenlerini ve kaynaklarını keşfetmek.

Sozialforschung

Horkheimer 1941 yılında anti-semitizm üzerine iddialı bir araştırma programı yayınlar (Horkheimer, 1941). Bu, *Sozialforschung* yaklaşımını aydınlatmaya özellikle hizmet edecektir. Her yerde hazır ve nazır olan anti-semitizm, bu programda kültür ve demokrasi için gerçek bir tehlike olarak kabul edildiğin-

10- Kalifiye işçiler ve memurlar üzerine incelemelerinin geleneği de bir anlamda burada yeniden ortaya çıkar.

den, hedeflenen araştırma anti-semitizme karşı mücadeleyi de ele alır. Bu program altı evrede düzenlenmiştir: anti-semitizmin modern teorileri, anti-semitizm ve kitle hareketi (tarihsel perspektif), anti-semitizm ve hümanizma (Aufklärung'tan on dokuzuncu yüzyıla), günümüzde anti-semitistlerin tipolojisi, toplumda Yahudiler ve Nazi anti-semitizminin temelleri.

Bu araştırmada ampirik soruşturmalara özel bir yer ayrılsa da, ampirist bir *fact finding* değildir. Araştırma programına kılavuzluk eden Adorno ve Fromm için olduğu gibi Horkheimer'e göre de Eleştirel Teori'yi geliştirmek özellikle önem taşımaktadır. Onların hareket nedenleri budur ve bu ampirik incelemeler bu nedenle Eleştirel Teori'de günümüzde bile ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedir.

Horkheimer kendi anlayışını açık seçik vurgular: Kavramların yaratılması ve dolayısıyla Eleştirel Teori'nin yaratılması tarihsel bir süreçtir. Bir kavramın gelişimi, konunun doğuşunu içerdiği ölçüde, ele aldığı konunun tarihselliğini dikkate almalıdır. Bir kavram ya da bir teori ampirik olguların bir araya getirilmesi değildir; parçası olduğu tarihsel sürecin bütünlüğü karşısında verili olan "toplumsal konfigürasyon"un (Horkheimer, 1941, s. 374) teorik analizi içinde biçimlenir ve somutlaşır. Bu anlamda bir analiz esasen eleştireldir. Ayrıca, kavramların yapımı da eleştireldir çünkü ilan edilen ideali gerçekliğin karşısına çıkartarak, bunları ayıran uçurumu gösterir. Bu uçurum modern kültürün bütünlüğü açısından çok karakteristiktir.

Ama, liberal dönemin burjuva toplumu olmaktan çıkmış, sosyalist toplum ise hiç olmayan ve genellikle liberal burjuva toplumunun kısmen doğal ardılı olarak sözü edilen günümüz toplumunu nasıl düşünebiliriz? Toplum, "terimin maddi anlamında" sistem olarak nitelenen bir bütünlük olarak kalır; "her alan ya da her toplumsal ilişki bu bütünlüğü içerir" (s. 375).

Toplumun her yerdeki varlığının ister istemez ciddi yöntemsel sonuçları vardır, çünkü tümevarım yoluyla, yani "tikelin içinde tümeli aramak" yoluyla kategoriler yaratmayı sağlar. Tikellikleri ele alan toplumsal kavramlar, kendilerinin de birer parçası oldukları tarihsel sürecin bütününü ifade ederler.

The Authoritarian Personality

Bu entelektüel maceranın ağırlığını başlangıçta Enstitü'nün mütevazı güçleri taşır. Ardından geniş bir araştırmacılar ağı kurulur. Burada, Frankfurt Okulu'ndan olanların yanı sıra, özellikle göçmenler, esasen de Alman ya da Almanca konuşanlar ve Yahudiler yer alırlar. Bettelheim, Jahoda (1997, s. 123-136) ve Löwenthal da bu kişiler arasındadır. Proje etkileyici bir hal alır. Özellikle ilk yayınlar buna kanıttır: *Antisemitism within American Labour* (1942) ve *The Function of Antisemitism within the Personality* (1943). Bu çalışmalar 1949 yılında tamamlanır ve bir yıl sonra, Adorno'nun Frankfurt'a dönüşünden kısa süre önce yayınlanır.

Ünlü *The Authoritarian Personality*[11] otoritarizm, anti-semitizm ve faşizm sorunu üzerine kırklı yıllarda Enstitü'nün en temel ampirik çalışmalarını ve sosyoloji için özellikle anlam taşıyan yöntemsel düzendeki düşünmeleri bir araya getirir. Adorno iki hipoteze dayanır: Otoritarizm demokrasi için gerçek bir tehlikedir; ve demokrasiyi yalnızca açıkça faşist biçimiyle tehdit etmekle kalmaz, kişiliğin ayrılmaz parçası olan çok yaygın bir eylem potansiyeliyle de tehdit eder. "Totaliter deliliğin" (Adorno ve Horkheimer) sosyo-psikolojik koşullarının ve nedenlerinin analiziyle birlikte, daha genel olarak, ulusal ya da etnik azınlıklar karşısındaki önyargıların analizi de eserde yer alır. Politik ideolojiler ile psişik yapı arasında-

11- Almanca baskıya gönderme yapıyoruz: *Studien über den autoritären Charakter* (Adorno, 1950a).

ki bağ bu çalışmaların merkezindedir. Buna karşılık, Adorno "otoriter kişilik"in varlığını kanıtlanmış kabul etse de, totalitarizmin ortaya çıkışını psikolojik olarak açıklamayı kesinlikle reddeder.

Anti-semitizm ise otoriter kişilik ile belli bir toplumsal birime özgü "kültürel iklim"in (Adorno) birleşmesinin sonucudur. "Kültürel iklim"i kavramak için, anti-semitizmin oluştuğu bütünlük olarak topluma eğilmek gerekir. Anti-semitizmi anlaşılır kılmak için, toplumu anlaşılır kılmak gerekir; kapitalist toplumun özü, tikel toplumsal olgu olarak anti-semitizmde yatmaktadır. Ayrıca toplumun topyekûn dönüşümü, bireyler aracılığıyla ve bireyler dolayısıyla mümkün olur. Bu nedenle Enstitü araştırmacıları esasen bireylerle toplum arasındaki etkileşime odaklanırlar.

Kitle hareketleri (anti-semitizm, faşizm, yabancı düşmanlığı), politik ve ekonomik çıkarların ifadesi olan büyük bir şiddet doğurur ve bu durum, failler bilincinde olmadan meydana gelir. Kitle hareketleri olmadan da bu çıkarlar gerçekleşemez. Liderlerin kitleleri genel olarak kendi akılcı çıkarlarına denk düşmeyen bir politikaya kazanması gerekir.

"Ajitatörler" burada başrolü oynar. Tıpkı Almanya'da olduğu gibi Amerika Birleşik Devletleri'nde de hatipler özellikle basmakalıp ifadelerden yararlanırlar. Kamuoyu onları "küçük dev adamlar" olarak algılar, çünkü sıradan insanlardır ama fazladan, dâhidirler. Hem herkes gibi kuvvetten yoksundurlar hem de gücü temsil ederler. Bu "dünya görüşü" –*Weltanschauung*– yalnızca basite indirgeyici ve düalist olmakla kalmaz, özellikle kitlenin lidere gönüllü itaati üzerinde temellenen cemaatçi bir yönelimi de mümkün kılar: "Dünya görüş"lerinin düalizmi, "iyiler"in onlar gibi insanlar olmasına yol açar. Bunun için ya da "kötüler"i cezalandırma zorunluluğu için bir kanıt oluşturmak şart değildir. Bununla birlikte, sadist içgü-

dülerini bu şekilde yaşamalarını meşrulaştıracak hukuksal bahanelere de bu vesileyle başvurulacak ya da bunlar yaratılacaktır.[12]

Lider, bütün kahramanlar gibi, tek ve biriciktir; kitlenin bütün üyeleri, birey olarak bütünlüğü temsil eden liderle özdeşleşebilir. Onlara göre lider, parçası olmak istedikleri bu bütünün cisimleşmiş halidir. Bu nedenle gönüllü olarak boyun eğerler.[13]

"Otoriter kişilik" ajitatörlerle sınırlı değildir. Bunu değerlendirmek için Adorno ile Horkheimer, bir yandan ampirik olarak elde edilen kanaatlerin ve diğer yandan psikoloji incelemelerinin karşı karşıya getirilmesi yöntemini önerirler. Bu karşılaştırmanın amacı, politik dünya görüşü ile bireysel arzular arasındaki ilişkidir. Ampirik teknikler yardımıyla (2 binden fazla uzun soru kâğıdı), nefret propagandası karşısındaki duyarlılık ve alımlayıcılık ortaya konur. Bu sonucu, Adorno ve Horkheimer politik kanaatlerden çok karakter yapısıyla açıklamaktadırlar.

"Totaliter kişilik" durgun, sabit ve yaygın bir yapıdır. Oldu bittilere uyum sağlar: iktidar var olduğu için kabul edilir, güçlüler de güçlü oldukları için. Gayet konvansiyonel değerlere, hiyerarşiye ve düzene çok önem verirler. Böylelikle, kendi gruplarının otoritesine kolaylıkla boyun eğerler ve bunu başkalarına dayatmaya çalışırlar. Almanca'da buna "bisikletçi doğası" denir: Başını eğen bisikletçi pedalları aşağıya doğru basar ki alet ilerlesin.

Bu kişilik, Adorno ve Horkheimer'e göre, ezici bir toplumsal çevre içinde kendi özerkliğini üstlenemeyen benliğin büyük zaafıyla açıklanır. Sonuç olarak, bu karakter özerkliği

12- Sartre'cı teorideki "ciddi"yle paralellik görülür.

13- Boétie'nin sözünü ettiği "gönüllü kölelik" (1574/1983) burada yeniden karşımıza çıkar.

engelleyicidir. Hayal gücü ve yaratıcılık gibi öznel güçlerden nefret eder. Buna karşılık, kendi ikilikli dünya görüşünü savunur. Gerçekte, zayıftır ve iktidara fiksasyonunu kıskançça savunarak –erkekler örneğinde– kendi erkekliğini yüceltmeyi başarır; "totaliter kadın" uzlaşımcılık yoluyla kendi dişiliğini abartır ve yüceltir. Bu tutumun kökeninde, (Freud'un atfettiği anlamda) derin "kültür huzursuzluk" ve bilinçdışı yıkım arzusu –hatta kendi kişiliğine bile karşı– bulunur. Kinizm ve insanların küçümsenmesi bu bilinçdışı güdülere kanıttır (s. 88). Bu kişilerde başkalarını ve kendilerini yok etme arzusu uyandıran şey zayıflıklarıdır. Fantazmalarının yasak şeylere, özellikle de cinselliğe yönelik olması şaşırtıcı değildir. Yazarlara göre, bu karakterin kökenleri bu öznelerin yaşadıkları sevgisiz çocuklukta aranmalıdır. Bastırılmış homoseksüelliklerine bağlı olarak, derin toplumsal ilişkiler yaratmakta ve derin duygular hissetmekte yetersizdirler. İnsani deneyimlerde neredeyse tamamen başarısız kalırlar.

Authoritarian Personality'yi sosyolojik olarak okumak doğallığında mümkün olmaz, çünkü, faşizme ve anti-semitizme karşı daha etkin mücadele edebilmek amacıyla faşist potansiyeli daha iyi anlayabilmek ve tanıyabilmek için (Adorno, 1973, s. 1 ve 308), Adorno, kırklı yıllarda Horkheimer'in sürekli vurguladığı *Sozialforschung* çerçevesinde kalan son derece psikanalitik bir yaklaşımdan yararlanır (s. 311). Otoriter kişilik üzerine incelemeler, *Sozialforschung* alanındaki büyük araştırma teşebbüsü olarak bizi ilgilendirmektedir.

Ampirik yöntembilim özellikle yenilikçi ve gelişkindir. Ayrıca tipler, sendromlar ve "F ölçeği"nin ("F-Skala", Faşizmin F'si) yanı sıra birçok ampirik sonuç da toplumsal bilimlerin mirasının parçasıdır. Bununla birlikte, başlangıçta İngilizce yayınlanan *Philosphische Terminologie*'nin Amerika Birleşik Devletleri'nde hak ettiği başarıyı bulamadığını hatırlamak ge-

rekir. Almanca birinci baskının tarihi de 1973'tür! Eser, koca bir ciltte belgelendirilmiş olan başlangıçtaki bu entelektüel macerayı teşvik etmiş sosyo-politik aciliyetten elbette çok şey yitirmiştir. Bugün bu eserden geriye kalan şey, anti-semitizmden ve faşizmden, keza bunları mümkün kılmış toplumdan söz etmek amacıyla, özellikle bireyler ve otoritarizm üzerine derin bir düşünmenin sergilenişidir. Daha sonra, bu araştırmalar gelişmiş bir Eleştirel Teori temelinde *Sozialforschung*'un ilk büyük araştırmaları olmuştur.

Bu çalışmayı yönlendiren hipotez doğrudan doğruya Alman felsefesinden, Kant geleneğinden doğmuştur: "Bir bireyin politik, ekonomik ve toplumsal kanaatleri genellikle eksiksiz, tutarlı ve bir tür 'zihniyet' ya da 'tin'le bağlantılı bir düşünme kavramı, şeması oluşturur" (Adorno, 1950, s. 1). Adorno özellikle potansiyel olarak faşist bireylerle, faşizmle açıkça özdeşleşme durumlarıyla ilgilenir. İnsan ihtiyaçları ile ideolojileri, tarihsel ve toplumsal süreçleri titizlikle birbirinden ayırır. Anti-semitizm verili bir toplumun toplumsal yapısıyla açıklanamaz. Kitle hareketi olarak faşizm herkeste bulunan korku ve kaygılara, arzu ve beklentilere seslenir. O halde niçin birileri faşist propagandaya hızla teslim olurken, diğerleri hiç ilgi göstermez? Adorno, aynı toplumsal durumda bazı kişilerin otoriter ve faşist fikirleri niçin benimsediğini ve başkalarının reddettiğini öğrenmek ister. Düşüncesinin merkezinde anti-demokratik propaganda ve fikirlere az çok duyarlı kişiler yer alır. İdeoloji kelimesi burada insanları ve toplumu ilgilendiren kanaatler, tutumlar ve değerler sistemi anlamına gelir.[14] Bu ideoloji çoğu zaman tutarsızdır, hatta çelişiktir. Bileşenleri kendi aralarında akla yatkın biçimde bağ kurdukları ölçüde

14- Bu metinde kullanılan ideoloji kavramının Frankfurt Okulu mensuplarının normalde benimsedikleri kavram olmadığı açıktır. Kendi teorik evrenleri içerisinde, ideoloji kavramı "ister istemez yanlış bilinç" anlamına gelir.

birleşiktir.[15] Bu bağı kavramak için, Adorno'ya göre, bireyin görünür tutumunun ardında, aynı zamanda da bireyin bağrında kendini gösteren karakteri analiz etmek gerekir. Esasen bu ihtiyaçların örgütlenmesidir ve ideolojik tercihlerin belirleyicilerinden de biri budur. Karakter gelişimi (kısmen doğal olarak) belirlenmiş değildir. Eğitime, aile çevresine, ayrıca da ekonomik ve toplumsal faktörlere bağlıdır. Otoriter kişilik üzerine incelemeler bu faktörler arasındaki ilişkileri ortaya çıkarma çabasındadır (Adorno, 1950a, s. 6-7). Kişilik yapısı (s. 9-17) eylem yeteneklerinin kalıcılığını açıklar. İnsanlar ender olarak kendi maddi çıkarları yönünde davranırlar, yine de sosyo-yapısal verilere uyulmalıdır ve sonuçta, bireylerin konumlarındaki farklılık ideolojik tercihleri değiştirebilir.

Araştırma ekibi, yalnızca klasik ampirik anket yöntemlerini, soru kâğıtları ya da kalitatif söyleşiler gibi standartlaşmış araçları kullanmakla kalmaz;[16] aynı zamanda yansıtmalı yöntemleri de uygulamaya koyar: Bir sorudan (örneğin: "Altı aylık ömrünüz kalmış olsa ve her şeyi yapacak hakkınız olsa ne yapardınız?") ya da başka bir basit malzemeden (mesela, hikâyesinin anlatılması istenen çizgi filmler) yola çıkarak, deneyime katılanlar, ampirik bir ölçek ("F-skala") oluşturmaya ve bireyleri bu ölçeğe yerleştirmeye imkân tanıyan sanal tutumlara kendilerini yansıtırlar.

Araştırmacılar kendi örneklemlerinin karakterindeki antidemokratik özellikleri ölçerler. Radyo üzerine proje vesilesiyle ampirik araştırmadaki "ölçüler"e ve nicelendirmeye karşı

15- Bununla birlikte, ideoloji, daha kırklı yıllarda moda söylemler akla yatkın bilmenin imkânsızlığını ileri sürse de, akla yatkın bir dünya imgesi üretebilir.

16- Bkz. tekniklerin ve yöntemlerin ayrıntılı sunumu, Adorno, 1950, s. 18-21. Örneklemeler s. 25-30'da belirtilmiştir. Bunlar, Saint-Quentin mahkûmları hariç, "orta sınıf" üyelerinden oluşur. Önceki bölümde sözü edilen ampirik anketler sistematik biçimde analiz edilmiştir.

Adorno'nun güçlü eleştirileri hatırlanacaktır. Gerçekten de, toplumsal bilimlerde ampirik araştırmanın geçerliliği sorunu (yeniden) gündeme gelmektedir. Ancak birkaç yıl sonra, elli-li yılların Alman sosyolojisi bağlamında Adorno bu problemi aydınlatacaktır.

"F-Skala"da kişiliğin otoritarizmini ölçmek için şu değişkenler kullanılır:[17]

– uzlaşımcılık: orta tabakaların değerleri üzerine değişmez bir sabit fikir; otoriter itaat: aidiyet grubunun otoritelerine koşulsuz itaat söz konusudur;

– otoriter saldırganlık: uzlaşımlara, normlara ve yerleşik değerlere saygı göstermeyen insanları yargılamak, marjinalleştirmek ve cezalandırmak için fiilen peşlerine düşmek;

– "içebakış-karşıtlığı": öznel, hayali, duyarlı ve duyumsal olan her şeyin kesin reddi;

– batıl inanç ve basmakalıplar: yaşamın mitsel bir mercinin yönettiği bir yazgı olduğu inancı görülür. Çok basit ve çok katı ölçütler bu kişilerin düşüncesine egemendir;

– düşüncenin iktidar olması ve düşünce kapasitelerinin öne çıkarılması: bu düşünceyi yapılandıran şey, hiyerarşik ikilikler-dir (güçlü/zayıf, tahakküm/itaat, vs.). Benliğin konvansiyonel atıfları yüceltilir, güç ve kuvvet, yıkıcılık ve kinizm öne çıkartılır: bu bir saldırganlık ve genelleşmiş anti-hümanizma tutumudur;

– yansıtmacılık: herkesin yaşamını yöneten okült güçlerin varlığına inanma yetisi;

– cinsellik: cinsellikle ilgili her şeye "abartılı" (olumlu ya da eleştirel) bir yatırım görülür.

17- Değişkenler ve karakteristikler üzerine daha fazla ayrıntı için bkz. Adorno, 1950, s. 45-60 ve 71-75.

Bu analiz şemasından yola çıkarak, araştırma ekibi basit bir tipoloji oluşturur:

"katı", yerleşik mercilere vurgu yapar;

"protestocu", bütün otorite biçimlerinden nefretle hareket eder;

"itkisel", libidosunun kurbanıdır;

"uysal", merhametlidir;

"liberal" psişik bakımdan dengelidir.

Ampirik sonuçların yalnızca birkaç öğesi üzerinde duralım. Birinci olarak toplumsal statü otoriter ve faşist ideolojiye duyarlılıkta etkili olmaz. İkinci olarak, (ideolojik olarak konuşursak) liberal çevre liberal eylem yetilerini teşvik eder. Üçüncü olarak, söz konusu örneklemler içinde, erkekler otoriter ve faşist ideolojiye kadınlardan daha duyarlı gözükürler. Bununla birlikte, Adorno'ya göre, bu onların cinsiyetlerine değil kökensel ortamlarına bağlıdır. Genel olarak, *ceteris paribus* [diğer bütün parametreler sabit tutulduğunda], bu konuda erkeklerle kadınlar arasında pek az fark vardır. Sonuçta, işçilerin "F-Skala"nın altında sınıflanması, liberal sendikacılığın etkisiyle açıklanır.

Araştırmalar sırasında, otoriter kişilik üzerine düşünmelerin çıkış noktası olan anti-semitist önyargıların analizi yerini genel olarak azınlıklar karşısındaki önyargılara bırakmıştır. Bu önyargılar gelişmiş karakterolojik ve ideolojik konfigürasyonlarla karşı karşıya getirildi. Önyargılar kolaylıkla olgu olarak görülebilir. Önyargılar –Adorno bunu anti-semitizm örneğiyle açıklamaktadır– işlevseldir ve konularından nispeten bağımsızdır: Soğuk, yabancılaşmış ve büyük ölçüde anlaşılmaz bir dünyada kolaylıkla yön bulmanın yoludur. Önyargıların konusu genellikle sanılandan daha az makuldur. Bununla birlikte, tarihsel olarak konuşursak, Yahudiler önyargıların depreştiği hayali düşmandır. Gerçeklikle doğrudan bağı olmayan hayal

mahsulü bir yapımdırlar. Bu nedenle, "Her yerde olan", "ipleri ellerinde tutan", "sürekli yakınan" şu Yahudilere karşı saldırganlığa kolaylıkla kayabilirler. Basit, alışıldık basmakalıplarla karşı karşıyayızdır. Günümüz ırkçısı da, "inter-kültüralist" olarak bundan yararlanır. Adorno, haklı olarak, deneyim ile basmakalıp arasında kopuş olmadığını vurgular. "Basmakalıplar olayları basitçe düzenlemede kullanılan yapay kavramlardır; bunun sonucu olan deformasyonlar *gerçeklik* üzerine basit bir bakışla düzeltilemez çünkü bu eğilim gizli ve bilinçli olmayan kaynaklardan beslenir; öncelikle –terimin klinik anlamında– kötü fikirlerden kaçınmak için deneyim *yapma* kapasitesini yerli yerine oturtmak gerekir" (Adorno, 1950a, s. 121-122).

Anti-semitizm neye yarar? Başka deyişle: Anti-semitist kişi, somut deneyimi içinde kendi anti-semitizminden nasıl yararlanır? Basmakalıp düşünceler ve kişilikleştirmeler ("Yahudi"), kişinin kendi kaygılarına hâkim olma araçlarıdır. Bu kaygılar, bireylere bir yazgı olarak kendini dayatan birey-üstü kurallara itaat eden bir durumun içinde meydana gelir. Bireyler bu yabancılaşmayı derin bir yön yitimi olarak yaşarlar. Yahudiler ebedi ve temel yabancı olur. Anti-semitist tutum, toplumun değişimi yönündeki derin arzuyu kanalize eder.

Adorno, günümüz ırkçılığında da *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra] bilinen, anti-semitizmin bir başka yanından söz eder: "Yahudi sorunu." Bu ifade bile anti-semitizmin ilk zaferidir, çünkü Yahudilerin toplumun geri kalanı için bir sorun olduğunu, çözülmesi gereken bir sorun olduğunu varsayar. Yahudiler, kendilerini elbette yüksek yargıç olarak gören başkalarının yargı nesnesi olurlar. Burada, aynı zamanda, herkesin kendi sorumluluk ve hata payının olduğu bir uzlaşma arayan oldukça naif bir adalet fikri de vardır. Sonuç olarak, Shoah'ın varlığı Yahudilerin hata işlediğinin kanıtı olur.

Anti-semitizm yavaş yavaş gelişir (s. 143-147), ama öteki

var olduğu sürece anti-semitist kendini tehdit altında hissedecektir. Anti-semitist kişi için Yahudi'nin kötülüğü doğal bir veridir. Bunun çaresi yoktur. Yahudi ortadan kaldırılmalıdır: "Varsın yakılsın Yahudi, ne önemi var" (Lessing). Anti-semitist için çözümlenmesi gereken bir Yahudi sorunu vardır. Tek tek Yahudiler onları ilgilendirmez.

İşçiler de Yahudileri pek sevmez: Burjuvalarla ve kapitalist mantığın icracılarıyla özdeş görülen Yahudiler, işçilerin ödemesi gereken "faturayı temsil ederler." Orta tabakalar için onlar uyum sağlayamamış burjuvalardır, başarısız kişilerdir, modern (Amerikan) uygarlığın normlarına göre yaşamayı başaramayanlardır. Gaspçının daniskası olan bu kişiler geçmişin malıdır.

Potansiyel faşist karakter "önyargının kültürel iklimi ile bu iklime psişik tepki" (s. 313) arasındaki gidiş gelişle açıklanır.

Son olarak da, tipolojilerle çalışmanın getirdiği yöntemsel sorunlar üzerinde durmak gerekir. Adorno bunun tamamen bilincindedir (s. 305-309). Dahası, toplumsal bilimlerde tipolojilere pek iyi gözle bakılmaz. Adorno bu tipolojileri savunur çünkü kapitalist toplumun toplumsal dinamiğine denk düşmektedirler. Durkheim'a gönderme yaparak, bu toplumun sosyal sınıflara bölünmüş olduğunu ve belirleyici özelliğinin baskı olduğunu hatırlatır. Bu baskı hem insanlar arasındaki dışsallık ilişkileridir, hem de onların psişizmlerini etkilemenin bir biçimi. "Psikolojik sınıflar" (Adorno) bu nedenle vardır. Tipoloji, bireyin on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin sözünü ettiği özerk birey olmaktan çıktığı, heteronom ve toplumsal süreçlerin basit bir verisi olduğu toplumsal duruma denk düşer. "İçinde yaşadığımız dünya norma tabi olduğundan ve 'tipik' insanlar ürettiğinden, psişik tipler aramamız istenir" (s. 307). Öncelikle, bu tipler anket sonuçları arasında dağılmış özellikleri bir araya getirerek, bu özellikler arasında mevcut

bağları gösterirler. Ardından, eleştirel düşünme, tipolojinin toplumsal işlevini göstermelidir: "Tip ne kadar durgunsa topluma o ölçüde entegredir" (s. 310). Tipler, standartlaştırıcı ölçütlere göre standartlaşmış insanları bir araya getirirler. Son olarak şunu da söylemeli: Tipler "pragmatik olarak üretici" (Adorno) olmalıdırlar.

Modern Barbarlık: Faşizm

Adorno bizi burada ilgilendiren akıl yürütmeleri sonuna dek sürdürmüştür. Bu vesileyle, sosyolojisinin anahtar bir kavramını kullanır: "fizyognomik." Bu kavram Adorno'nun ampirik araştırma içindeki çabalarının gerçek anlamını ortaya sermektedir. Yunanca kökenden gelen bu kavram, gözleme dayalı okuma ve kavrama sanatını belirtmektedir. Kişinin "içsel" ve temel nitelikleri görünümlerinden kavranabilir. Bu perspektif içinde, Yahudilerin sistematik olarak kökünün kazınmasının faşizmin temel özelliği olmadığı, anti-semitizmin son noktası olduğu, yani Nazilerin savunduğu "nihai çözüm"ün –Shoah– uygulanması olduğu kolaylıkla anlaşılır. Anti-semitizmi ve faşizmi anlaşılır kılmak için, anti-semitizmin ve faşizmin bu yanına eğilmek gerekir. Adorno psikolojik ve psikanalitik yanları kendi kanıtlamasının merkezine koyar.[18]

Otuzlu yıllardaki birçok Alman entelektüeli gibi Adorno da faşizmi geçici bir olgu olarak görmektedir. Buna karşılık, *ex post* [devre kapandıktan sonraki durum], faşizmin işaretlerinin 1933'ten çok önceleri görüldüğünü, kimsenin bunları görmediğini ya da görmek istemediğini, ama bu işaretlerin bir toplumun üretebileceği olumsuzluğun, negativitenin aşırı ucu olarak nasyonal-sosyalizmi analiz etmeyi ve bununla mücadele etmeyi sağlayabileceğini saptar.

18- Arendt ile Adorno'nun argümanları arasındaki benzerlik çarpıcıdır.

Sosyoloji faşizmin radikal bir analizini yaparak, "daha iyi olasılıklar"ı göstermelidir. "Daha iyi"; kişinin kendi farklılığını kaygısız ya da sıkıntısız yaşayabileceği bir toplumdur. Nazizm bu toplumun inkârıdır, bu nedenle mümkün olabilmiştir. Kamplarda insanların bütünüyle insanlıktan çıkarılmasıdır. Bu insanlıktan çıkarma, farklılıkların damgalanmasına ve bireylerin bir kitle toplumunda müsavileştirilmesine dayanır: Canlı varlık şeyleşir ve farklılık bir utanç vesilesi olur; yok edilmesi gereken bir utanç. Toplum yok etme iradesini kendi içinde geliştirir.[19]

Yahudilerin zayıflığı Nazileri kışkırtır ve uygarlık sürecinin gerektirdiği ve dayattığı gibi, bastırılmış canice arzularını serbest bırakırlar. Bununla birlikte, bu bastırma tamamen gerçekleşmiş değildir. Ayrıca Naziler kendi kaygılarını gizlemeye ve yalnızca güçlerini göstermeye çabalarlar. Keza, (örneğin) Führer'e son derece bağımlıdırlar ve bu bağımlılığı üstlenirler.

Anti-semitizm, aşırı bir özdisiplin ve arzuların bastırılması pahasına, kendinden nefretin Yahudiler üzerine kolektif yansımasıdır. Yahudilere karşı hissedilen nefret, bu Yahudilerin yaşamadıkları kurgusal ya da hayali bir mutluluk karşısındaki kıskançlıktan başka bir şey değildir. Kurbanlar birbirlerinin yerine geçebilir. "Anti-semitist öz" yoktur, ama anti-semitizmi otuzlu ve kırklı yıllar Avrupası'ndaki toplumsal durumun olumsallığı içinde analiz etmek gerekir. Anti-semitizmin işlevi ikilidir: öncelikle, büyük ölçüde endüstriyel bir şekilde sistematik yok etme; ardından, halk cemaatinden dışlanan diğerlerine karşı uygulanan terörün gizlenmesi.

Başka analizlerde daha önce saptanmış olabileceği gibi, faşist propaganda, "küçük dev adam" basmakalıbını ve emir verme iradesi ile emirlere boyun eğme iradesini hatırlatır. Fa-

19- Bkz. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin 5. bölümü.

şizm küçük burjuvaların sado-mazoşist yapısına denk düşer. İktidar ve tahakküm var olduğu sürece anti-semitizm mümkün kalır.

Horkheimer

Horkheimer tahakkümü bu konuyla ilgili çalışmalarının merkezine yerleştirir. *Aydınlanmanın Diyalektiği* geleneği içinde, egemenlik kurmak için ezilenlerin egemenliği arzulaması gerektiği üzerinde daima ısrar eder. Daha önem taşıyan şey ise, ezilenlerin egemen olmak için teknokratik ve araçsal rasyonaliteye tabi olmalarıdır. Dolayısıyla, Aufklärung anlamındaki akla ihanet edip araçsal aklın safına geçerler.[20] Faşistlerde bile pragmatizm egemendir; verili hedefe erişmek önem taşır, anlamın önemi yoktur.[21] Faşizm ve kapitalizm araçsal akılla yapısal olarak birbirine bağlıdır ama elbette birbirlerine indirgenemezler. Ama, "kapitalizmden söz etmek istemeyen faşizmden de söz etmesin!"[22] (Horkheimer, 1939, s. 315).

Faşizmin istikrarının ve gücünün açıklanması gerekir. Faillerin otoriter karakteri, bu açıklamanın birinci öğesidir (Adorno, 1950a). İkinci olarak, baskı ve terör, faşizmi yerleştirmenin ve istikrara kavuşturmanın etkin araçlarıdır. Üçüncü olarak, egemen sınıfın farklı grup ve parçaları kitlelerden duydukları korku nedeniyle kendi aralarında uzlaşırlar. O dönemde eleştirel çevrelerde çok yaygın olan, gangsterler grubu imgesi gerçekliğe tamamen denk düşmez, çünkü burjuvalar öncelikle rakip olarak kalırlar. Ardından, "teknik rasyonalite"nin, "şeylerin gücü"nün, vs. ardına sığınarak bu birliği bulurlar, yani

---

20- Bkz. Horkheimer'in *Araçsal Aklın Eleştirisi*'nin 6. bölümü.

21- Bkz. Horkheimer'in *Autoritärer Staat*'ı (1942) ve *Araçsal Aklın Eleştirisi*'nin 4. bölümü.

22- Bkz. Horkheimer'in *Die Juden in Europe* metni, aynı zamanda *Autoritärer Staat* metni.

bir yazgıya boyun eğerler ve faşist devletin yararına kendi eylem özerkliklerinden vazgeçerler.[23]

Bununla birlikte, faşizm günümüzde kendini gösteren tarihsel alternatifi de ortaya çıkartır: "Ya barbarlığa gömüleceğiz ya da tarihi başlatacağız" (Horkheimer, 1942, s. 59 ve 112). Failleri "ehven-i şer", kısmi önlemler gibi ilkelere göre toplumu inşa etmeye mecbur eden zorunluluk ya da determinizm yoktur. "Tarihe başlamak", toplumu akılcı olarak inşa etmek demektir. "Barbarlık" ise kuşkusuz ki flu bir kavramdır, bununla birlikte topyekûn yenilgiyi ve –Frankfurt Okulu'na göre– aklın etkinliğini açıklar.

Faşizm, devlet sayesinde varlığını sürdüren kapitalizmden çok daha fazlası olan "devlet kapitalizmi"nin doğuşu içinde yer alır. Bundan böyle üretimi yönlendiren devlettir. Gerektiğinde hem emekçilere hem de burjuvalara karşı kendini yapılandırır. Pazar planlamaya, işsizlerin ve diğer muhtaç durumdakilerin yükümlülüğünün üstlenilmesine yer açar. Daha Weimar Cumhuriyeti'nde, sendikalar ve diğer işçi örgütleri "idari kurum" halini almıştı: İşyeri gibi yönetiyorlardı. Sonuç olarak, bu örgütlerin üyesi insanlar nesne haline gelir. İdari kurumlar, idari ölçütlere göre elbette çok etkin olabilir. Devlet kapitalizminde, bütün örgütlenmeler (işçi örgütlenmeleri dahil) toplumun politik ve global düzenlenmesinin parçasıdır. Bu durum, isyanları ya da diğer direniş eylemlerini imkânsız kılmaz.[24] Horkheimer bu eylemlere karşı sempatisini ifade eder, ama bunlar anakroniktir çünkü devlet kapitalizminin yerine geçtiği pazar ekonomisine denk düşerler. Devlet kapitalizmi günümüzde "topyekûn devletçilik" biçimini almıştır ve bu devletçilik, ille de yabancı düşmanı ya da ırkçı

23- Troçki'nin sözünü ettiği "burjuvazinin politik mülksüzleştirilmesi"dir bu.

24- Bkz. *Autoritärer Staat*'ta Fransız Devrimi'nden bu yana devlet kapitalizminin gelişiminin tarihsel eskizi (s. 17-19 ve 24-27).

olması gerekmeden toplumsallaşmayı düzenler. "Fabrika rejiminin genelleşmesi"dir bu (1942). Herkes ve her şey idare edilir; herkes ve her şey aynı heteronomiye tabidir. Bu devletçilik eğer ancak failler isterse aşılabilir; oysa, "idare edilenlerin iradesi" (1942) eksiktir. Toplumu değiştirmek için öncelikle değiştirmeyi istemek gerekir. "Tarihte yalnızca kötülük geri dönüşsüz şekilde kesinlik kazanmıştır: gerçekleşmeyen olanaklar, ıskalanan mutluluk, hakkında dava açılmış ya da açılmamış cinayetler, tahakkümün insanlara ettikleri. Gerisi sallantıdadır" (s. 19-20).

Horkheimer, otoriter devleti devirme konusunda politik bir kitle partisine bel bağlamaz – zaten kim bunu yapabilir ki? Faşizm koşullarında iç düşman her yerde ve hiçbir yerdedir. Bu nedenle, kamplara gönderilenler giderek daha keyfi seçilir (s. 21). Faşizm koşullarında liderlerin (Führer) düşmana boyun eğdirmeye verdiği önemi kitleler de paylaşır, çünkü boyun eğdirilen uluslar bütün olarak muzaffer ulus yararına sömürülür. Bu uluslar faşizmden kurtulmuş olsa ne olurdu? "Bir tahakküme son veren altüst oluş, serbest kalanların iradesi kadar uzağa gider. Her tevekkül biçimi ise tarihöncesine geri dönüştür" (s. 21). Horkheimer ve arkadaşlarının ellili yıllarda saptamış olmaları gibi, faşizmin çöküşünden sonra Almanya'nın tarihi bunun kanıtıdır.

Eleştirel Teori artık nazik bir konumdadır. Bilindiği gibi, pozitif ya da pozitivist bir bilgiyi kullanmamakta, bunu eleştirmektedir. Tarihi olasılıkla karşı karşıya getirmektedir. Bu olasılık kurgu değil, bir sağduyu ütopyasıdır, ama bu olasılık tarihte mevcuttur, "görünülür", kavranılır ve gerçekleşebilir. Bu nedenle faşizm ve otoriter devlet asla kaçınılmaz ya da aşılmaz değildir. Buna karşılık, onlara karşı direnişi tepeden tırnağa yeniden oluşturmak gerekir. Sendikalar ya da "daima haklı" partiler gibi "emin kaleler" yoktur, çünkü onlar

uzmanların, idarecilerin, yöneticilerin, kısacası insanların itaatini talep edenlerin hüküm sürdüğü otoriter devlet idarecilerinin parçasıdırlar. Özgürlüğün "yıprandığı, sakatlandığı" (Horkheimer) bu durumda düşünce bir direniş eylemi olur, çünkü özgür bir edimdir. Düşünce varolmak için bu özgürlüğe ihtiyaç duyar çünkü özgürlük olmadan anlayış ve kavrayış olamaz. Ama lider ile grup arasında "doğru" ilişki ya da dayanışma da olamaz.

4

Kötülüğün Restorasyonu Karşısında Akılcı Aşma İmkânlarını Düşünmek: Ellili Yıllar

Hortlaklar

Restore Edilen Almanya

Daha 1946 yılında üniversite, Frankfurt şehri ve bölgesel yönetim, Shiftung für Sozialwissenschaftliche Forschung'u –"Toplumsal Bilimler Araştırma Vakfı"–, Enstitü'yü yeniden açmak üzere açıkça davet etmişlerdi. Uzun tereddütlerden sonra, 1950 yılında Enstitü'nün birçok araştırmacısı Almanya'ya geri döner. Adorno Frankfurt'a kesin olarak 1954 yılında döner. Marcuse Amerika Birleşik Devletleri'nde kalır. Horkheimer ise yıllar boyunca Amerika Birleşik Devletleri'ne geri dönme fikrini evirip çevirip durmuştur. Ne üniversitede yöneticilik görevleri ne entelektüel çevrelerdeki ve kamusal alandaki büyük etkisi pek bir şey değiştirmiştir. Kısacası, Frankfurt'a bu geri dönüş için neden ve motivasyonlar çok sayıdaydı ve bir araştırmacıdan diğerine değişiyordu. Onları geri döndüren şey "memleket hasreti"nden ya da Amerikan

bilimsel alanına dahil olmanın imkânsızlığından çok, Alman kültür ve diline kök salmış olmalarıdır.

Horkheimer Frankfurt'a yerleşme tercihlerinin büyük ölçüde teorik bir projeden etkilendiğini 1964 yılında belirtir: *Aydınlanmanın Diyalektiği* Avrupa kültürünün çözülmesini açıklamaktadır. Almanya'ya geri dönünce, "idare edilen dünya"ya (Adorno) karşı temel yönelimlerini gençlik arasında savunmayı seçerler. Bu yönelim, bilginin daha iyi bir dünya amacıyla güç kazdığı fikridir. Diğer yaklaşımlar yalnızca tekniktir.[1]

Adorno, çocukluğunun ülkesi olan Almanya'ya geri dönmeyi daima istediğini 1965 yılında herkesin önünde belirtti. Ayrıca, Amerika Birleşik Devletleri'nin her yerinde mevcut olan meta mantığının ve standartlaşmanın uyguladığı baskıya uyum sağlayamamıştı. Ama bu kararı özellikle teşvik eden şey anadili olan Almanca'dır. Almancayla felsefe ve bir argümantasyonun (elbette Hegelci anlamda) spekülatif yanı arasında özel yakınlıklar vardır. Bu dil henüz var olmayan şeyin ifadesine, kendinde varlık ile olumluluğun olası aşılmasının ifadesine özellikle uygundur. Yabancı bir dildeki yazı, insanın kendini anadilinden çok daha teknik olarak ifade etmesine yol açar. Anadilinde insan daha kesin, uzlaşmasız ama yine de anlaşılabilir olur. Alman dili Adorno'nun "orada-varlık"tan, *sosein*'dan (böyle-varlık) ve ele aldığı görüngülerin olumluluğundan başka şeyi ifade etmesini sağlar. Bu anlamda Almanca, araçsal akıl anlamında basit bir aygıt değildir, ulusal bir kültürle olan köklerin en görünür kısmıdır. Dahası, bu kültürün geleneğine dahil olmak isteniyorsa, onun uzağında durmanın bedeli vardır. Adorno'ya göre bunun anlamı, analiz nesnelerinin aşkınlığını düşünme olasılığını yitirmektir.[2]

1- Bkz. ayrıca *Minima Moralia* (1951a, s. 480) ve hem eleştirinin hem de diyalektiğin savunulması.

2- Anadil ve konuşulan diğer diller ile Eleştirel Teori arasındaki ilişkiye dair

Uzun sürgün yıllarının ardından Enstitü kültürel ve entelektüel kökeni olan ülkedeki faaliyetlerine iyi kötü yeniden başlayabildi. Burada faaliyet yürütebilmek için Enstitü sözleşmeli araştırmalar yapmak zorundadır. Bu, araştırmacıların Amerika Birleşik Devletleri'nde kaldıkları dönemden beri bildikleri bir yöntemdir. Bilindiği gibi, fon sağlayıcıların çoğu Frankfurt Okulu'ndakilerin kırklı yıllarda analiz etmiş oldukları nedenlerle ampirik araştırmalar talep ederler. Araştırmacılar, vardıkları andan itibaren, savaş sonrasının ilk yıllarının sefaletiyle karşı karşıya kaldılar, ama yükümlülükten gösterişçi bir şekilde kurtulma –"ohne-mich-Stimmung", "bensiz", yani Alman faşizminin totaliter etkisine doğrudan tepki göstermek istenmeyen bu muğlak atmosfer– onlara geçici sefaletten daha ilginç gelir. Buna karşılık, Frankfurt şehri entelektüel canlılığına yeniden kavuşmuştu. Teorik ve kültürel büyük tutkular ortaya çıkar, ama Adorno'ya göre bu tartışmalar ancak taşraya özgü bir kendine yeterlilik ifadesidir. Burjuva toplumunun teorik sorunları bu şekilde çözülemez.

Ellili ve altmışlı yıllar Almanyası ile Weimar Cumhuriyeti Almanyası arasında derin bir uçurum vardır. Öncelikle, işçi hareketinin atomizasyonu sağlanmış ve özellikle Yahudilerle diğer "Aryen olmayanlar"ın, Nazi rejimine muhaliflerin çoğu endüstriyel olarak yok edilmişti. Ardından Shoah, Frankfurt Okulu metinlerinde yaygın ifadeyle "Auschwitz", Alman toplumunun geleceğine damgasını vurmuş ve ağır bir ipotek koymuştu. Son olarak, faşizme ve savaşa son vermiş olanlar Müttefiklerdir. Alman halkı kendini kurtarmak için ayaklanmış değildir. Tam tersine birçok Alman faşizmden kurtuluşu kolektif bir yenilgi olarak yaşamıştır. Bu perspektif içerisin-

---

hızlı analizler, derinleştirilmeyi elbette hak ederler, çünkü bunlar Adorno'nun Almanya'ya geri dönme gerekçelerini gayet iyi açıklamaktadır. Ayrıca bkz. Sartre, 1949.

de Almanlar kurbandır ve savaşın galiplerinden davacıdırlar. Gerçekten de, Nuremberg davasının hükmü "Alman halkının kolektif suçluluğu"nu ilan ederek bu durumu teşvik eder ve kolaylaştırır. Ülkenin "yeniden-oluşturulması", bilindiği gibi, savaş sonrasının ilk yıllarının sefaletinin aşılmasını hızla sağlar ve ünlü "Alman ekonomik mucizesi"ne yöneltir. Gerçekte ise "yeniden-oluşan" şey yalnızca yeşermekte olan ekonomi değil, Alman burjuva toplumunun kökenleridir. Bu durum, kapitalizm ile faşizm arasındaki bağ üzerinde daima ısrar etmiş olan Frankfurt Okulu mensuplarını endişelendirmiş olmalıdır.

Sosyolojinin Kurumsallaşması

Akademik planda savaş sonrası yıllar aynı zamanda sosyolojinin de kurumsallaştığı yıllardır. Institut für Sozialforschung doğrudan bu durumun içindedir çünkü hem bir araştırma enstitüsüdür hem de bir eğitim birimi. Alman sosyolojisinin geleceği üzerine tartışma doğrudan doğruya Eleştirel Teori'nin öncülerini ilgilendirmektedir, çünkü onların eleştirel toplum teorisi anlayışları ve bu anlayışa denk düşen formasyon, ya yüzyıl başı sosyolojisinin peşisıra sosyolojinin çok geleneksel anlayışlarıyla ya da uzmanlık ve toplumsal terapi olarak sosyolojinin anlayışlarıyla rekabete girer.

Bu yılların sosyolojisi ülkenin politik ve toplumsal yaşamındaki özgül yerinden genellikle açıkça söz eder. Sontheimer (1956) için sosyoloji konformisttir, Dahrendorf (1958) içinse tutucudur. Spaermann (1959) sosyolojiyi İkinci Dünya Savaşı sonrası kapitalizmin restorasyonunun saf bir ürünü olarak niteler. Bununla birlikte, Aufklärung geleneği unutulmuş değildir; hem de yalnızca Frankfurt'ta değil. König (1958) de bunu meslektaşlarına hatırlatır.

Ellili yılların eşiğinde sosyoloji çok çeşitlenmiştir; üstelik

araştırma ya da teoride gerçek bir birlik olmadan bu gerçekleşmiştir. Teorik referansları çok karışık olan sosyoloji, sosyoloğun içinde yaşadığı toplumun sistematik eleştirisi (Dahrendorf, 1965) ile "düzen bilimi" olarak sosyoloji (*Ordnungswissenschaft*) (Negt ve Kluge, 1974) arasında salınır. Bu paylaşım şaşırtıcı değildir. Horkheimer'in savaştan önce geliştirmiş olduğu "geleneksel teori ve Eleştirel Teori" ayrımı burada görülür. Ampirik araştırmanın büyüyen ağırlığını da saptamak gerekir. En geniş konsensüs bu alandadır: Ampirik çalışmasız sosyoloji düşünülemez.

Uzmanlığın popüler ifadesi olan "politik ve toplumsal yararlılık" Alman sosyolojisinin *leitmotiv*'i olarak kalmıştır. Bu durum disiplinin gelişimine araçsal bir yönelim verir. Elbette ki bu salt Almanlara özgü bir durum değildir. Bu kümelenme, devlete ve çok sayıdaki çeşitli idari kurumlarına gönüllü itaatte, gerçek bir "gönüllü kölelik"te (La Boétie) somutlaşır. "Kölelik etme yönündeki bu gönüllü inatçılık" (La Boétie) öyle bir hal alır ki, failler için özgürlük artık kısmen de olsa doğal bir insani özellik değildir. İnsanlar hizmet etmeyi ve kölelikleri değerlendirmeyi öğrenmişlerdir (La Boétie, 1574/1983, s. 145).

Savaş sonrası Almanyası'nın belki de en fazla sözü geçen sosyoloğu olan Von Wiese, bu tavrı açıkça savunur (von Wiese, 1946). Alman sosyologlarının, yani Deutsche Gesellschaft für Soziologie[3] ile ünlü dergi *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*'nin etkin işbirliğini (yeniden) kuran odur. Von Wiese'nin sosyoloji anlayışında sosyolog "toplumsal memur"dur ve sosyoloji de toplumu ve diğer toplumsal görüngüleri ele alan diğer bilimlerin referans bilimidir. "Toplumsal memur" olan sosyolog, Schelsky'nin (1947) ileri sür-

3- Sosyolojinin geçmişi üzerine tartışma bu birliğin içerisinde cereyan etti.

düğü gibi, "planlı devlet"in planladığı, gözetim altındaki, istikrarlı bir toplumun bekçisidir.

Neuloh (1950) sosyolojiye toplumun kötülüklerine karşı basit bir tedavi işlevinden fazlasını yükler. Ona göre sosyolojinin araçları da öngörmesi ve optimize etmesi gerekir, ama erişilecek hedefi –sanki gayet doğalmış gibi– açıkça belirtmez. Neuloh'a göre, toplumda sosyologların rolünü güçlendirmek ve onları güçlü uzmanlar haline getirmek gerekir. Sosyoloji bir "mücadele mesleği" (Neuloh) olmalıdır. Bu durum sosyolojiyi gençler için çekici kılar. Sosyolog, uzman olarak, yine devlete ve idarelerine bağımlı kılınmıştır; entelektüel bir "dilenci" olmamıştır. Hegel'deki efendi-uşak diyalektiği masalı için düşünülebilir bir son gibidir bu:[4] Uşak sosyoloji, kendi özelliğini yitirmeden ve efendinin talepleri karşısında tamamen silinmeden devlete boyun eğer. İkisi arasındaki ilişki bir mücadeledir. Toplumun kendini yeniden-üretmesi için iki savaşçının da hayatta kalması ve özerkliklerini geliştirmeden, kendilerini özdeş değilmiş gibi yeniden-oluşturmaları gerekir.

Sosyoloji disiplini içinde başka yollar da vardı elbette ama bunlar yeterince uzağa götürmüyordu. Frankfurt Okulu üyeleri gibi, örneğin Sauermann (1949) sosyolojiyi toplumsal terapi olarak gören anlayışı reddeder. Daha iyi bir gelecek adına, bu Alman toplumunu bilinçli eylemlerle demokratikleştirmek için toplumun eleştirel bilincini geliştirmek gerekir.

Sosyolojiyi bir uzmanlık, sosyoloğu da bir uzman olarak gören Neuloh ile Schelsky'nin anlayışı baskındır. Bu noktaya varmanın en etkin yolları, bir yandan disiplinin ve formasyonun kurumlaşması, yetmişli yılların başına dek sosyolojinin büyük bir şantiye olması, diğer yandan uzman-sosyoloğun ortaya çıkmasını sağlayan profesyonelleşmedir. Almanya'da

4- Hegel köleden değil uşaktan söz eder: "Herr und Knecht."

sosyolojinin –ki eleştirel sosyoloji de bunun bir parçasıdır– yeniden tanımlanmasının ve yeniden oluşumunun anahtar öğeleri bunlardır. Bununla birlikte, Enstitü'nün yükümlülüğü altında Frankfurt'ta sosyoloji diploması veren bir eğitim ancak 1954 yılında kurulur. Bundan böyle, Frankfurt devlet üniversitesinde müstakbel sosyologların yetiştirilmesi özellikle Aufklärung'la bağ kurma yönündeki büyük özleme sadık, özel bir enstitü tarafından sağlanmaktadır. Burada genel sosyoloji, felsefe ve ampirik araştırma öğretilir. Bir anlamda, sosyoloji öğretimi Eleştirel Teori'nin öğretimiyle çakışır. Gerçekten de, Adorno'nun ve meslektaşlarının katılımı, Aufklärung geleneğine bağlı ve eleştirel bir disiplin olarak sosyolojinin kimliğinin oluşumuna fazlasıyla katkıda bulunmuştur. Çok sayıda öğrenciyi cezbeden şey, medyanın geniş ölçüde kullandığı, bu sosyoloji imgesidir.

Bütün olarak Enstitü ve özellikle Adorno ellili ve altmışlı yıllar boyunca Alman sosyolojisinin oluşumunda çok önemli bir rol oynadı. Kurumsal olarak konuşursak, Schelsky'ye karşı, (sınav kurallarına uygun olarak) resmi olarak verilen bir diplomayla onaylanan özerk formasyon olarak sosyoloji eğitimini dayatan –şaşırtıcı bir ittifakla– Von Wiese ve Adorno olur. Schelsky bu anlayışa şiddetle karşı çıkar, ona fazlasıyla felsefi ve pek az "uygulamalı" gelmiştir.

Faşizmin Mirası

1950 yılında Frankfurt'a geri dönüş sonrasında, faşizm, Nazizm ve anti-semitizm Frankfurt Okulu için önemli konular olarak kalır. "Amerika çalışmaları" ile Federal Almanya Cumhuriyeti toplumu üzerine gelecek yirmi yıl çalışmaları arasında bunlar bir kavşak oluşturur. İkinci Dünya Savaşı'ndan

sonra konunun uygunluğu, bir anlamda III. Reich'ın –basit bir uzantısı olmaktan öte– mirasçısı olan Batı Almanya'daki toplumsal, ideolojik ve politik duruma sıkı sıkıya bağlıdır. Toplumsal, ideolojik ve politik durum bu geçmişe derinden bağlı ve kök salmıştır. Faşizmi, Nazizmi ve anti-semitizmi anlamak, geçmişi ve bu geçmişten doğan toplumu anlama yönünde belirleyici bir adımdır.

Max Horkheimer'in "Faşizm Dersleri"

Daha Amerika Birleşik Devletleri'ndeyken Horkheimer, savaş sonrasının entelektüel ortamlarında (özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde) yaygın olan, faşizmin psikolojikleştirilmesini şiddetle eleştirir. Faşizmin aşılması, "herkese iyi bir terapi uygulanırsa işler yoluna girer!"[5] tarzı reçetelerden ibaret değildir. Ona göre, psikolojik düzendeki argümanlar kabul edilebilir değildir, çünkü özerk bireyin varlığını kabul eder, oysa bu tür birey, "eğlence endüstrisinin kitlesel üretimi" (1950, s. 42) nedeniyle giderek azalmaktadır. Toplumsal ve politik manipülasyon eylemlerine bağlı olarak değişen durumlar bireylerin eylemlerini giderek daha fazla belirlemektedir. Eylemler, biricik anlamıyla özgül bir biyografiye giderek daha az bağlanmaktadır.

Faşist devletlerin deneyimi, belli bir olumsallıktan doğduklarını, bunları insanlara dayatan herhangi bir determinizm olmadığını gösterir. Verili bir anda, faşist liderler ve ekonominin yöneticileri iktidarı almaya karar verirler. "Halk kitlesi" (1950) onları açıkça desteklemese de iktidarın ele geçirilmesine karşı –tercih şansı varken (s. 43-45)– hiçbir şey yapmaz.

Buna karşılık, faşist rejim yerleştiğinde, başarısı nedeniyle kitle onu destekler. Öncelikle "ulusal çaba"nın sonucu olan

5- Bkz. ayrıca uygulamalı psikoloji ve psikanaliz eleştirisinde parlak analizi (1950, s. 36-42).

tam istihdamdan söz etmek gerekir; Nazilerin yirmili ve otuzlu yılların eksiklerini ve kötülüklerini aşabileceklerinin kanıtıdır bu. Böylelikle, popüler özlemlere ve adlarının anıştırdığı (*national-sozialist*) çağrışımlara karşılık verirler. Daha sonra, faşistlerin iktidarı almasının ardından kitleler beklenti içine girerler. Horkheimer bu tutumu kitlelerin işçi örgütlerinde toplumsallaştırılmasıyla açıklar. Aynı insanlar daima bu toplumsallaştırmanın nesnesiydiler; faşizm koşullarında da böyle kalmışlardır. Elbette ki bu durum sistematik propagandanın etkisini ve faşist terörün rolünü asla azaltmaz. Sonuçta, saldırgan dış politika ve ardından İkinci Dünya Savaşı, Almanların safları sıklaştırmasına ve Nazilerin sistematik bir şekilde savundukları "halk cemaati"ni yaratmasına imkân tanıdı.

Nuremberg duruşması Nazilere göre devlet suçlarının, emirlerin icrası olduğunu, görev ve ödevlerini işlevsel olarak yerine getirmelerinin bir tarzı olduğunu gösterir. Bu tutumlar ne kadar acımasız olsa da insanlar bunları üstlenir çünkü nesne statülerini asla terk etmemişlerdir. Führer'e itaatleri onlara normal gelir çünkü o genel çıkarı temsil etmekte ve cisimlemektedir. Kargaşanın üzerinde duran tek meşru politik özne odur. Faşizm bir diktatörlük oluşturmanın tamamen klasik yöntemine sahiptir. Aristoteles *Politika Üzerine*'de bunları saptamıştı: failleri atomize etmek, özel ve mahrem alanları yok etmek, gözetlemek ve muhbir yapmak. Korku ve kaygı şaşmaz biçimde yerleşir. Düşünce ve ifade özgürlüğü yoktur; bu durum çok saldırgan bir politikayla atbaşı gider.

"Modern insan" (Horkheimer) otoriter gelenek içinde kalır çünkü toplumsal heteronomiyi, normları ve dayatılan değerleri kabul eder. Kuşkusuz ki, her zaman bir tercih şansı kalır, ama ikili seçim listesi örneği gibi, önceden oluşturulmuş birkaç olasılık arasından seçim yapmaktır söz konusu olan. Endüstriyel disiplin genelleşir. Failler dışsal işaretlere

göre tepki göstermeyi makineler aracılığıyla öğrenirler. Kültür endüstrisinin etkisini elbette unutmamak gerekir. Bütün bu faktörlerin "otoriter kişilik"te bağdaştığı görülür.[6] Führer, bu otoriter kişilik sayesinde, irasyonel söylemlere başvurarak birliklerini seferber edebilmektedir. Halktan tam itaat talep edebilir ve bunu elde edebilir; çünkü bireyler kendilerine değer vermezler, hiç olduklarına inanırlar. Yaşamları ve yazgıları lidere bağlıdır. Her yerde hazır ve nazır olan terör de bu söyleme denk düşer. Bu toplumda hayatta kalabilmek için failler rejimle özdeşleşirler. Basit bir taklitçiliktir bu.

Avrupalıların faşizmin sona ermesinden ve Almanya'nın temizlenmesinden öğrendikleri şey, Horkheimer'i düşündürür:

– Lider olmaktansa korkak ve sempatizan olmak iyidir. Bu şekilde, cezadan daima kaçınılır. Küçük suçlar işlenebilir, büyük suçlar değil, çünkü bu çok tehlikelidir;
– Eski Naziler cellat değil kurban olduklarını sanmaktadırlar!

Bu sert ve acı saptama karşısında Horkheimer, faşizme imkân tanımış olan toplumsal gerçekliği öne çıkaran faşizmin eleştirel analizi için Aufklärung geleneğine başvurur.

Faşizmi Baskılayan Almanya

Almanlar bu acımasız geçmişle nasıl yaşar? Adorno çok tuhaf ve isyan ettirici bu olguya eğilir. *Kusur ve Baskılama*'da ("Schuld und Abwehr", 1950b), yakın geçmişlerinden neredeyse hiç söz etmeyen Almanların bu geçmişlerini nasıl ve niçin inkâr ettiklerini anlamaya çalışır.[7] Amerika Birleşik

6- Bkz. Adorno'da otoriter kişiliğin parlak eskizi: *Studien zum autoritären Charakter* (1950a, s. 51).

7- Bkz. bu konuda Sartre'ın *Altona Mahkûmları* (1959-1972).

Devletleri'nde sürdürülen anti-semitizm üzerine çalışmaların sürekliliği içinde, bu konudaki uzun bir dizi ampirik araştırmanın çıkış noktası budur.

Savaştan beş yıl sonra Adorno, pratik ve pedagojik hedeflerle bu incelemeye girişir: Belleği çalıştırmak geçmişin tekrarlanmak amacıyla öğrenilmesini sağlar. Bu incelemenin bazı sonuçları üzerinde duralım. Öncelikle Almanya'da faşizmin dehşetlerinin, en azından ana çizgileriyle aşikâr ve bilinir olduğu basit saptaması görülür: Herkes bu işin içindedir, herkes bilmektedir, ama kimse konuşmaz, ne olaylar sırasında ne sonra. Bu tutum suçluluk duygularının bastırılmasıyla açıklanır. Faşist potansiyel varlığını sürdürmektedir, çünkü bastırma asla aşma değildir. Avrupa'da bu potansiyel özellikle canlılığını korumaktadır. Adorno bu geleneğin kendisinde yol açtığı korku ve kaygıyı asla aşamadı (haklı olarak!).

"Alman halkının kolektif suçluluğu" hükmü, saptanabildiği üzere, yalnızca suçluların saflarını sıklaştırmasına yol açmakla kalmadı. Faşizm ve Shoah da Almanlar arasındaki bir olay olarak hükme bağlandı. Bu durum karşısında, suçluluk duygusunun ötekilerin üzerine yansıtılması son derece basit olur. Özellikle FAC'taki şiddetli anti-komünizmi bu açıklamaktadır: Komünizmin tehdidi altındadırlar ya da en azından buna inanılmaktadır. Bu kötülük –komünizm– komünist olmayan (hemen hemen) herkes –Naziler, "Batı bloku" güçleri, sosyal-demokratlar, Hıristiyanlar vs.– tarafından şeytanlaştırılmaktadır. "Dehşet hesapları"nda bir tür "denge"ye varılır; buna göre Stalin'in suçları da bir anlamda faşist teröre denktir, vs. Dahası, birçok kişi için Nazizmin iyi tarafları da vardır: tam istihdam, düzen ve disiplin, ulusal büyüklük, sportif başarılar, vs. Sonuç olarak, anti-semitist, ırkçı ve milliyetçi gelenek ölmemiştir.

Eleştirel Teori Olarak Sosyoloji

Batı Almanya, bu (yarım) ülke, kapitalizmin ve parlamenter demokrasinin restorasyonunu yaşadı. Ayrıca, nüfus yenilendi, ama bir başka anlamda: Karnı doyan, kendini beğenmiş ve genellikle kötü niyetli bu nüfus, yiğit atalarının çabaları sonucu olan ekonomik başarılarla övünür. Başkalarının alkol içinde boğulması gibi o da tüketim içinde boğulur. Ayrıca, Almanlar yeniden gururlarına kavuşmuşlardır: O dönemin deyişiyle, "Artık rasgele biri değiliz" ("Wir sind wieder wer").[8] Apaçık ortada olan anti-komünizm bu dünya görüşünü tamamlamaktadır.

Ellili yılların bu ideolojisine karşı, Enstitü araştırmacıları Alman halkının genel olarak faşizmin yanı sıra Yahudilerin endüstriyel soykırımını ve özellikle Avrupa'daki işgal politikasını da hoşgörüyle karşıladığı, kabul ettiği ve desteklediği sonucunu çıkartırlar. Faşizmi karmaşıklığı içinde anlama, kavrama ve anlaşılır kılma teşebbüsleri; "düşünülemezi düşünmek" budur. Oysa, o dönemde, Almanların çoğu için (ama yalnızca onlar için) bu geçmişin üzerine bir çizgi çekerek ileriye gitmek –özellikle de "geç doğum lütfu"ndan (Helmut Kohl) yararlanmak– önemliydi. Faşizmi tarihin üzüntü verici bir tür kazası olarak ilan edecek sayısız ifadeden biriydi bu "geç doğum lütfu"! Bu dünya görüşüne göre Almanlar bir demagoglar çetesinin kurbanı, dolayısıyla da masumdurlar. Faşizmin "kurban"larıyken Müttefiklerin "kurbanı" olurlar vs.

Kantçı Bir Sosyoloji mi?

Eleştirel toplum teorisi olarak sosyoloji bundan böyle Frankfurt Okulu için giderek daha önemli bir yer işgal eder. Eleş-

8- Sartre bu durumu yalnızca "ciddi" olarak niteler.

tirel Teori olarak, savaş öncesinin Alman sosyoloji geleneği içinde yer almaz. *Fact finding*, yani veri birikimi de değildir; Habermas'ın deyimiyle, toplumsal bir teknoloji de değildir. Toplumun "izlerini çıkarmak"la (Adorno) yetinmek, yani toplumun görünümünü tarif etmekle sınırlanmak istemez. Buna karşılık, toplumun özünün kavranabilir olmasını ister. Bu nedenle onun araştırma alanı çok geniştir. Toplumun farklı yanlarına ve araştırmacıların karşısına çıkan açıklıklara denk düşer. Genel olarak günümüz toplumunda failler heteronomiyi ve kendi bağımlılıklarını yaşar ve yaratırlar. İsyan etmek yerine var olana uyum sağlarlar. Endişe verici totaliter potansiyel budur. Almanlarla ilgili olarak politik anlamda konuşursak, onlar demokrasi yaşayacak kadar "olgun" değillerdir.

Program düzleminde, sürgünden dönüşlerinden beri Frankfurt Okulu'nun sosyolojisinin özelliği bir tür "konuya odaklanma"dır. Bu, faillerin toplumun bilincine varmasına ve "barbarlığın" bir daha meydana gelmemesine yönelik kamusal faaliyetleri kapsar. Adorno da Horkheimer gibi kamusal alana yazılarla, konferanslarla ve radyo konuşmalarıyla fazlasıyla müdahale ederek, Alman sosyolojisinin diğer çalışmalarıyla karşılaştırıldığında fazlasıyla atipik olan analizleri konusunda kamuyu ikna etmeye çalışırlar. Ayrıca, öznenin (yeniden) özerkliğine kavuşması yönünde davranırlar.

Gerçekten de, Frankfurt Okulu'nun programı Aufklärung'a ve özellikle Kant'ın görüşlerine çok yakındır.[9] "Bu, 'Aufklärung'la birlikte, filozof olarak beni toplumsal araştırmaya bağlayan kör, dogmatik ve keyfi tezlerin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, olgulara kök salmış ve nesnel ilişkidir" (Adorno, 1952, s. 482-483).

Fazlasıyla ihtiyatlı olmakla birlikte, Enstitü, Amerika Bir-

9- Kant'ın Horkheimer ve Adorno açısından önemi konusunda ayrıca bkz. Horkheimer, 1962a.

leşik Devletleri'nde öğrendikleri sözleşme üzerine araştırma stratejisine de geri döner. Bu yola girmenin en ikna edici nedenleri özellikle bulgusal düzeydedir. Enstitü'nün büyük ölçüde bu araştırma sözleşmeleri sayesinde finansman bulduğuna kuşku yoktu, ama bu şekilde çalışmanın bir diğer nedeni, bir yanda özerk ve oyuncul çalışma ile diğer yanda finansman sağlayanların (genellikle sendikalar ve Hessen eyalet yönetiminin sosyal-demokrat hükümeti) genel olarak "basit", çok somut beklentileriyle yüz yüze gelmek arasındaki yaratıcı gerilimde yatmaktadır.

Sözleşmeyle çalışsalar bile, Frankfurt Okulu sosyolojisinde, ellili yıllarda Almanya'da gelişmeye başlayan Amerikan sosyolojisinin *remake*'i elbette hiç yoktur. Adorno'nun ve meslektaşlarının sosyolojisi, Aufklärung'un en saf geleneği içindeki bir toplum teorisidir. Buna karşılık, bu gelenek, Adorno ile Horkheimer'in, başka eserlerin yanı sıra *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanmacıların felsefesini eleştirmelerini engellemez. Adorno'nun açıkça hatırlattığı gibi, eleştirel yaklaşım, kavramları, kaynaklandıkları teori çerçevesinde ele alır. Onları sıradan anlamlarına indirgeyen can sıkıcı alışkanlık bu kavramları güçsüz bırakır (1954, s. 436). Ellili yıllar Almanyası'nın olumsal durumunda, eleştirel sosyoloji, faşist "barbarlığın" nedenlerini ve gerekçelerini anlaşılır kılmak ve bir daha meydana gelmemelerini hedefleyen çabalara katılmak ister. Faşizm ile kapitalizm arasındaki kurucu bağ nedeniyle, faşizm eleştirisi kapitalizm eleştirisini kapsar ve gerekli kılar. Dahası, var olanı henüz var olmayan adına düşündüğünden, kapitalizmin aşılması düşüncesine bağlı kalır. Eleştirel bir perspektif içinde aşma, toplumsal pratikten ve praksisten ayrılmaz.

Aufklärung geleneğine dahil olan Eleştirel Teori Kant'a sık sık atıfta bulunur. Horkheimer'e göre (1955) Kant Aufklärung'u

temsil etmektedir. Onun eseri özellikle felsefe, politika ve teolojinin paylaştığı fikirlerin (özgürlük, adalet, insan, Tanrı) özümsenmesinden ibarettir. On üçüncü yüzyılda bilimlerin ortaya çıkışı bu yöndeki ilk adımdı. Pragmatik *ratio* geliştikçe din ve inançlar güçlenir. Felsefe, dünyayı özsüz tikel şeyler kendiliği olarak kabul eden bir "adcılık" olur: Kutsal Kitabın sözünü ettiği gözyaşları vadisi. Reform'un açıkça ifade ettiği gibi, Tanrı'ya akılla varılamaz.

On yedinci yüzyılda felsefe, geometrik bir aksiyom şeklinde, Tanrı ile doğanın rasyonel kanıtlanması yoluyla insani olanla tanrısal olanı uzlaştırmaya çalışır. Kant doğanın, doğal dünyanın ve ampirik öznelerin analiz edilebilecek projeler olduğunu keşfeder. Ayrıca, tanrısal şeylerle insani şeyler arasındaki ayrımın, burjuva toplumuna özgü bir ikilik olduğunu da keşfeder. "Şeyler dünyası, görünümler dünyasıdır. Şeyler dünyası, bilgi arayışındaki öznenin projesidir ve [Kant'ın] saf aklın eleştirisi bu projenin nasıl cereyan ettiğini gösterir" (Horkheimer, 1955, s. 40). Horkheimer, sosyolojik bir program olarak anlamak gereken küçük bir cümle ekler: "Dünya oluşmuştur ve felsefe [burada kastedilen Eleştirel Teori'dir] bunun ne anlama geldiğini açıklamaladır" (s. 40).

Gerçekten de, Horkheimer özellikle "Kantçı sosyoloji"yi benimser (Horkheimer, 1949-1955, s. 191). Faillerin ortak yaşantısının ve deneyiminin üreticisi olan "toplumsal mekanizma"yı konu alan bir aklın eleştirisini hedefler. Genellikle pozitivist bir yaklaşım benimseyen sosyologlar toplumun dramatik durumunu kavrayamazlar. Horkheimer ellili yıllarda yapılan gençlik üzerine çalışmaları örnek olarak belirtir. Motosikletlerin, fabrika ve laboratuvarların damgasını vurduğu bu kuşağın anlam arayışı üzerine bu çalışmalardan neredeyse hiçbir şey öğrenilmez (s. 235).

(Elbette Hegelci anlamda) basit bir kanaat olarak kabul et-

tikleri düşünceye veda eden felsefe ve sosyoloji, müspet bilimlerin örneğini izleyerek pozitivist yolu tutar. Bilim, yalnızca filozofları etkilemekle kalmayan yerleşik tahakküme kusursuzca uyum sağlamış ölçütler sayesinde, baştan çıkartıcı bir güvenlik sunar. Tahakküm ile bilgi arasındaki ilişki, toplumsal bilimlere olduğu kadar felsefeye de giderek iyice yerleşen kapitalizmin genel heteronomisinin bir veçhesidir. "Ne düşünürsen o olursun" (s. 192 ve 194). Bundan gerçek bir düşünce ve genel bir kültür ilkesi kaynaklanır. Değiştirmek istenilen değişmezi ve kaçınılmazı desteklemek için, bu toplumsal görüngüler bizi kendileriyle özdeşleşmeye zorlar. "Düşüncenin, hatta belki de genel olarak kültürün ilkesi budur. Özdeşleşme tahakkümün koşuludur" (s. 192). Buna karşılık, özdeşleşme var olduğu andan itibaren, egemenlik altındaki kişi şeyleşir, yani basit bir tahakküm ve –yirminci yüzyılda– manipülasyon nesnesi olur.

Horkheimer, bu koşullarda Stalinci Marksizm anlamına gelen "materyalizm"den kökten ve açıkça ayrılır. Sartre'ın *Materyalizm ve Devrim*'deki tutumuna çok yakın olan Horkheimer kavramları bir ideoloji gibi ele alan bu materyalistleri eleştirir. Eylemleri ve rejimleri doğrulamak için, ortadan kaldırmak istedikleri bir Tanrı'ya başvurmaları gerekir. Bu "materyalizm" toplumu anlamayı mümkün kılmaz.

Kant'a ve Aufklärung'a bu referanslar son derece kesin bir akıl kavramına dayanmaktadır. Horkheimer, önceki tutumlarını belirten ve aşan küçük bir metinde bu düşünceyi geliştirir.[10] Sıradan anlayış açısından akıl ya araçsaldır ya da yararcı. Akıl gündelik yaşamın parçasıdır ve gidimsel mantığın kurallarına göre düşüncenin soyut ve biçimsel işlevine denk düşer. Burjuva toplumuna sıkı sıkıya bağlı bu kavram düşünen kişi

10- Bu konuda bkz. özellikle Horkheimer'in araçsal aklın eleştirisi (1946).

açısından akla yatkın olanı ifade eder. Aynı zamanda, daha önemli olan şey, araç-amaç ilişkisinin söz konusu olmasıdır. Bu Weberci anlamda, akıllı olmak bir birey ya da gruba yararlı olmaktır. Sonuç olarak, akıl bir amaca varmanın aleti ya da aygıtıdır (1952b, s. 23). Horkheimer, "yararlılık ile aklı aynı düzleme koymanın" (s. 23) ne anlama geldiğini diktatörlerin gayet iyi açıkladığını vurgular.

Nesnel akıl, bu öznel akla karşı, aklın yalnızca bireylerin bilincinde var olmakla kalmadığını belirtir. Akıl da akıldışılık da doğada, sınıf ilişkilerinde, bireyler arasında, vs. vardır. Öznel akıl, bu yaklaşıma göre, genel aklın sınırlı ifadesinden başkası değildir. Nesnel akıl, felsefenin ölçütlerine göre akla yatkın ve insani bir düzen hedefler. Platon buna "cumhuriyet" der, Aziz Tommaso "*ordo*" [düzen], Hegel ise "ahlâklılık" (*Sittlichkeit*) der. Nesnel akıl yaklaşımında, erdem kuralarının varlığın bilinmesinin sonucu olduğu görüşü mevcuttur. Böylelikle, erdem ile bilgi çakışır. Bu erdem-bilgiyi ifade edenler filozoflardır.

Öznel akıl Aufklärung'la birlikte doğar. Weber'in sözünü ettiği "dünyanın büyü bozumu"nu ifade eder. Günümüzde krizde olan bu akıldır. Egemen zihniyette, bu en temel kavramlar tözlerini yitirmişlerdir. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde gösterdiği gibi, öznel akıl, Aufklärung ve ilerleme kendilerine karşı dönmüşlerdir. Gelecek projesi olarak akla dayalı düzen tehlikededir. Totaliter sistemlerin gösterdiği gibi, akıl yeniden-üretime ya da özkıyıma götürebilir.

Aufklärung'tan pozitivizme geçiş, nihai mit olarak aklın tasfiyesini belirtir. Hegel'in Fransız Devrimi'ni hatırlatarak gösterdiği şey de budur (Horkheimer, 1952b, s. 27). "İşlemsel değer" pozitivizmin tanıdığı tek ölçüttür. Kavramlar yalnızca malzemeyi düzenlemeye yarar; onlar saf araçsallığa indirgenmişlerdir. Bu nedenle, kavramların aşılması teorik ve politik

çalışmanın sonucu değil, "felsefi hüküm"le (Horkheimer) olur: ideolojik ortamın –*Zeitgeist* [zamanın ruhu]– gerektirdiği gibi basit sembollere indirgenme. Fikirler, giderek daha fazla araçsallaşmanın ve otomatikleşmenin konusu olarak, iyice şeyleşirler.

Dil, her şeye kadir üretim aygıtının basit bir aletine indirgenmelidir. "Başka insanları harekete geçirecek bir kullanım tarzının ya da bir aracın ifadesi olmayan her sözcük, mitsel ve anlamdan yoksun kabul edilir" (s. 30). Dil araçsallaşır; onunla birlikte, insanlar arasındaki ilişkiler de araçsallaşır: Bireyler iyice tecrit olur. Büyüsünü yitirmiş bu dünyada tek bir otorite kalır: "olgular ve rakamlar arasında yok olup giden bilim" (s. 30). "Büyü bozumuna uğramış dünya"nın varlık nedeni, kendi işleyişidir.

"Aklın krizi" olarak adlandırılan şey öncelikle öznel aklın krizidir. Ayrıca, bu kriz tarihin bir öğesidir yalnızca, özü değil. Son olarak da, insan yaşamının bir parçası olarak aklın öznelleşmesini geliştirmek gerekir.

Horkheimer sosyolojinin pozitivist olamayacağını bir kez daha kanıtlamıştır. Ona göre eleştirel toplum teorisinin, yani "sosyolojiyle işbirliği içindeki felsefi düşünce"nin (s. 35) görevi bu çelişik dünyayı formüle etmek ve eleştiriye tabi tutmaktır. Reçeteler, kullanım kılavuzları hazırlamak, hatta propaganda ifade etmek bu teoriden kaynaklanmaz. Buna karşılık, bu teori, toplum teorisini "yeni öğrenenlere" olduğu kadar politik faillere de hitap eder (s. 34).

İdeoloji ve İdeolojinin Eleştirisi

Bütün angaje teoriler gibi, Frankfurt Okulu'nun angaje teorisi de ideolojik doğası itibarıyla kolaylıkla eleştiriye maruz kalabilir. Geleneksel felsefede ideoloji kavramı, toplumsal işbölümünün sonuçlarından biri olarak, "entelektüel ürünlerin

özerkliği" (Adorno, 1954a, s. 457) anlamına gelir. İdeoloji üretmek, fiziksel çalışmadan muaf olanların toplumsal bir faaliyetidir (s. 474). Buna karşılık, Adorno'ya göre modern sosyoloji ideolojiyi değişmemiş ve değişmez bir öz olarak kabul eder, ancak "ideoloji" kelimesinin ne anlama geldiğini anlamaz. Pareto'dan geçerek, Weber'den Scheler ve Mannheim'a uzanarak sosyolojinin klasikleri arasında yaptığı ufuk turu bunu göstermektedir (s. 467-473).

Burjuva toplumunun yükselişinden beri teorisyenler "yanlış bilinç"ten söz etmektedirler. Adorno bu tartışmayı Bacon'dan yola çıkarak, Aufklärung'tan ve Ansiklopedistlerden, ampiristlerden ve Auguste Comte'tan geçerek yeniden sürdürür. İdeoloji kavramı daha başından itibaren sanayi toplumuyla değil, burjuva toplumuyla birlikte anılır. Bu dönemde, yurttaş eşitliği özgürlükle eşanlamlıdır. Bilincin ve toplumun akla uygun örgütlenmesi atbaşı gider. İdeoloji pazar ekonomisine sıkı sıkıya bağlıdır, somut biçiminin önemi yoktur, çünkü bir onaylamadır: Savunduğu (zaten) sorunsallı bir toplum durumunun deneyimine ve yaşanmışlığına gönderme yaparken, aynı zamanda eşdeğer mübadele modeline uygun olarak bir adalet fikrini de savunur. Bu şekilde, ideoloji, kapitalist toplumun karakteristik özelliği olan "dolaylı" (Adorno) tahakkümün parçası olur.

Akıl üzerinde kurulu pozitif iktidar bu ideolojinin eleştirisini güçleştirir, çünkü ideolojiyi kendi gerçekliğiyle karşı karşıya getirmek için, eleştirinin saldırabileceği asgari bir rasyonellik olmalıdır.[11] İdeolojinin eleştirisi terimin Hegelci anlamında düşünülmüştür: "[Bu eleştiri] Hegelci anlamda inkârdır: fikrin kendi gerçekleşmesiyle karşı karşıya gelmesi. Bunun koşulu, yargının içinde doğru ile yanlışın ayırt edilme-

11- Elbette bu Nazilerin ideolojisiyle mümkün değildir.

si ve eleştiri yoluyla hakikat üretme gerekliliğidir" (s. 466). Totaliter ideolojileri eleştirmek bu ideolojilerin basitçe reddi ya da inkârı anlamına gelmez. Tersine, ideolojileri fazlasıyla ciddiye almak gerekir. Çağrı yaptıkları insan yeteneklerini analiz etmek gerekir; ayrıca, bu dürtüleri talep eden insanları üreten toplumu da analiz etmek gerekir. Stalinci rejimde ideoloji kavramı bir "işkence aleti"dir (Adorno). Batı'da eleştiri kavramı, daha fazla eleştiri üretmemesi ve hakikatle ilişki kurmaması için sulandırılmıştır.

Burjuva toplumunun krizi, ideoloji kavramının kendi nesnesini yitirdiği izlenimi verir. Tin ikiye bölünür: Bir yanda, aşmayı hedefleyen ve toplumsal gerçeklikten uzak, ezoterik bir hakikat olarak kabul edilen eleştiri; diğer yanda planlayıcı idare. Bundan böyle, ideolojiyi üreten kültür endüstrisidir. Bu sürecin kökleri on sekizinci yüzyıla uzanır. Bu ideoloji, burjuva toplumunun tarihinden ayrılamaz. On sekizinci yüzyıl Fransası'nda, mutlakıyetçiliğin çöküşünden sonra Aydınlanmacıların felsefesi yavaş yavaş söner; geriye pozitivizm kalır.[12] Duyumsal algının bilginin tek kaynağı olduğunu ileri süren İngiliz duyumculuğuna dayanan "ideologlar birliği" tinselci yaşamın tasarımların mekanizmasına indirgendiğini ilan eder. Bu nedenle, bundan böyle felsefe müspet bilimlere benzemelidir. Bu yaklaşım içinde ideoloji maddi süreçlere doğrudan doğruya bağlı tin anlamına gelir. İdeoloji kelimesi politik ve bilimsel tartışmalarda bu anlamını korudu. Marx ve Engels de bu geleneğe dahildirler; özellikle gençlik yazılarında bilincin toplumsal oluşuma bağlılığını tanımlarlar. Ancak on dokuzuncu yüzyılda, emek ilişkilerinin bir dönemin kültürel

12- Horkheimer Aydınlanmacıların felsefesiyle Aufklärung'u birbirinden ayırmamaktadır. Bu da oldukça tuhaf bir durumdur, çünkü bu akımlar arasındaki ayrım yalnızca teorik farklılıklardan değil, bu felsefelerin ortaya çıktığı ve var olduğu toplumlar karşısındaki konumlardan da kaynaklanır.

bütünlüğünü belirlediği fikri, tarih felsefesinin merkezi olur. Buna göre tasarımlar, bu emek sürecindeki ilişkilerine bağlı olarak, farklı grupların dünya görüşlerinden başka bir şey değildir (Horkheimer, 1951b, s. 13).

Buna karşılık, modern sosyolojide ideoloji "bilgi sosyolojisi"nin (*Wissenssoziologie* – s. 16) temelidir. Entelektüel oluşumun ve farklı toplumsal tabakaların tasarımlarının tarifi ile toplumsal konumla tasarımlar arasındaki ilişki söz konusu edilmektedir. Bu sosyolojide, tarih felsefesine referans görülmez. İnsan yaşamına anlamını vermesi gerekenin "değerler" ya da "kültürel mallar" olduğu önsel olarak ilan edilir. Bu durum onun "kültürel karamsarlığı"nı (Horkheimer) açıklar. Bu "karamsarlık", başka şeylerin yanı sıra, Horkheimer'in Weber'in pozitivizminde bile saptadığına inandığı, henüz kesin biçimini almamış bir tür *anything goes*'dur.

Sosyoloji, iletişim alanındaki araştırmalar (Adorno'ya göre *communication researches*) yoluyla ideolojiyle ilgilenir. Bu araştırmalar, bu endüstrinin üreticileriyle tüketicilerini ilişkiye sokarak sınırlı bilgiler üretirler. Bununla birlikte, sosyolojinin bir ideoloji eleştirisi olabilmesi için, bu kitle kültürü ideolojisini ortaya koyan kitle iletişim araçlarını analiz etmesi gerekir. Var olanın doğrulanması, tıpkı aşılması ve eleştirisi gibi, kitle kültürü tarafından emilmiştir. İdeoloji şu aksiyoma indirgenir: Var olan, var olduğu haliyle iyidir, çünkü vardır. Propagandaya sıkı sıkıya bağlı olan bu kültür yavaş yavaş teröristleşir (Adorno, 1954a, s. 477). Varoluşun ve "burada-varlığın" koşulları, varoluşun normu olarak ilan edilmiştir.

Buna karşılık, Horkheimer'in ve meslektaşlarının Eleştirel Teorisi, tarihsel gerçekliğin analizini öne çıkartır. Eleştirel Teori toplumsal pratiğe doğrudan doğruya bağlıdır, çünkü tasarımlar pratikten etkilenmiş olsalar da, teori algıyı etkiler. Teorinin ideoloji halini almaması için sürekli aşma halinde

olması gerekse de, teori bir kullanma kılavuzu değildir. "Bu olumsuzluk, negativite, birey özgürlüğü kavramı içinde en iyi korunan şeydir. Günümüzde bu kadar güncel olmasının nedeni budur" (Horkheimer, 1951b, s. 39). Kısacası, tin ancak tarihin içerisinde anlaşılır, bir dönemin parçasıdır, gayet gerçek durumlar yaşayan insanların iradesine, çıkarlarına ve faaliyetlerine bağlıdır.

Eleştirel sosyolojinin çapını kesin olarak şöyle belirtebiliriz: Aydınlanma'nın çöküşünden kaynaklı pozitivizmin eleştirisi; hangi biçimde olursa olsun ideolojilerin eleştirisi; son olarak da, toplumsal durumların, kavramların, teorilerin zorunlu aşılmasını, kısacası bütün toplumsal görüngülerin aşılmasını ele alacak şekilde toplumsal burada-varlığın eleştirisi. Bu anlamda, Eleştirel Teori olumsuzdur, negatiftir. Pozitif teoriler ideolojiden ya da toplumsal teknolojiden başka bir şey olamaz.

Toplum İçinde İnsan

Horkheimer (1956-1957) toplum içindeki insanın konumunu analiz edişini belirgin kılmak için Kant'ın çok bilinen bir düşüncesine yeniden göndermede bulunur.[13] "Ne umabilirim?" sorusu hem pratik hem teorik bir cevap gerektirir. Bu cevap yüksek iyilikten ve mutlak adaletten söz edilmesini gerektirir ki bunlar elbette yoktur. Gerçeklik, toplumsal burada-varlık, adil bir düzen değildir; buna karşılık, bu gerçeklik hissedilir dünyayı etkilemeyi ve faillerin özerkliğini artırmayı sağlar. Yine de, adil düzen sonsuzluk içinde yer alıyor olsa da, *hic et nunc* [burada ve şimdi] düşünülebilir. Erişilmesi gereken bir tür ufuk olarak, verili bir tarihsel anda değişimin ve aşmanın hizmetine girer. Bu nedenle, "eleştiriden olumluluğa ve yoğunlaşmaya geçiş bir ilerleme değil, tevekkül anlamına gelir" (s. 57).

13- Sonraki argümanlar Sartre'ın "dizi" ve "pratiko-inert" kavramlarını geliştirmek için kullandığı argümanlara çok benzemektedir (Sartre 1960/1985).

Horkheimer'in vurguladığı gibi, günümüzde adil bir düzenin maddi öğeleri var olsa da, Kant'ın döneminde durum böyle değildi. İnsan üzerine söylem özgür fikirden ziyade güçsüzlük duygularından kaynaklanır. Var olanın nesnel şiddeti gelişir. Sonuçta, –bu durumu üzüntüyle saptar– insanla ilgili büyük sorular eleştirel felsefeye değil varoluşçu felsefeye yöneliktir.[14]

Toplum insanı çocukluğundan itibaren oluşturur ve özünü belirler. Bununla birlikte toplum donmuş da değildir. Toplumsal değişim aynı zamanda bireysel değişimdir.[15] "Gerçek insan", insan doğası, sahicilik arayışları gerçeklikten vazgeçmeye ses çıkarmayan teşebbüslerdir. Tarihsel ve toplumsal insanın bilinmesi bu boyun eğmeyi ortadan kaldırır çünkü insan olmasa tarih de yoktur ve birey ancak parçası olduğu toplumsal ve tarihsel koşullarda var olur.

Buna karşılık, mevcut toplumlarda uzmanlar, kamusal alanda olduğu kadar özel ya da mahrem alanlarda da insan ilişkilerine egemendir. "Teknik toplum"a (Horkheimer) denk düşen duygu ve tutumlar, bireyde çökeltiler –hümanizma ve Alman idealizmi ölçütlerine göre kendini oluşturma anlamına gelen *Bildung*– bırakmış klasik Avrupa kültürüne baskın çıkar (1957, s. 64). Bununla birlikte, toplum denen bu yabancılaşmış bütünlük rasyonel değildir ama rasyonel olabilir. Modern sosyolojinin sözünü ettiği "toplumsal hareketlilik", günümüz toplumlarında toplumsal rollerin hızlı değişimini tarif eder. Sonuç olarak, hareketliliğin yüksek olduğu yerde genelleşmiş bir rekabet doğar: Herkes birbiri için potansiyel bir rakiptir, çünkü insanlar birbirlerinin yerine geçebilir. Bu anlamda in-

14- Bu çerçevede, varoluşçuluk Heidegger ve Jaspers'ten gelen Alman geleneği anlamındadır.

15- Bu nedenle, memur tipi günümüz toplumunu en fazla temsil edendir. Bkz. Horkheimer, 1958, s. 62-63.

sanlar birbirine yakınlaşmadan eşit olurlar. Kolektif ölçekteki kuşku ve kendine kapanma dayanışmanın aleyhine yerleşir. Toplumsal durum toplumsal atomizasyonla ve kolektif yapıların parçalanmasıyla nitelenir. Cinsiyetler arasında eşitlik bahanesiyle ailenin rasyonelleşmesi, tıpkı bütün olarak özel alanın rasyonelleşmesi gibi, aynı gelişimi gösterir.[16] "Boş vakit" de bu durumdan kurtulamaz. Teknik sayesinde kazanılan bu zaman birey için zaten örgütlü ve önceden-şekillenmiştir. Ekonomik düzlemde yok olma riski karşısında, ne birey ne halklar[17] bu yaşamdan kaçıp daha sakin bir yaşama dönebilir.

İnsanları yöneten ve mesleki yaşamı ilgilendirmeyen her şeye onların yerine karar veren "kitlesel kanaat makineleri"dir (Horkheimer). İnsanlar giderek daha çok makine gibi davranırlar, çünkü makineler, makine mucidi olan insana egemendir. İnsan yalnızca giderek daha fazla yüzüstü bırakılmakla kalmaz; Horkheimer şunu da saptar: "İnsanlar, faaliyetlerine rağmen giderek daha pasifleşirler; doğaya hâkim olmalarına rağmen, toplum ve kendileri karşısında giderek daha güçsüzdürler" (s. 75). Toplumsal ilişkilerin ve kaçınılmaz manipülasyonun şiddetinin nesnesi statüsüne indirgenmişlerdir.

Egemenlerin kültürü bile kitle toplumunun –zenginliklerine ve insanların yazgısında sağladığı düzelmelere rağmen, "sert varoluş mücadelesi, baskı ve kaygı"nın (s. 75) damgasını taşıyan bu toplumun– gereklerine uyum sağlamalıdır. Kültür düşüş içindedir, çünkü insanlar, yeryüzünde akla uygun bir düzen yerleştirmek için doğa üzerindeki güçlerinden yararlanamazlar. İnsanların, kendilerini harekete geçiren opak bir bütünlük karşısındaki güçsüzlüğü giderek daha kaygı verici olur. "Onların varoluşsal kaygısı, içsel boşluklarıyla aynı kay-

16- Horkheimer burada kısmen-Durkheim'cı bir argümantasyon geliştirir.

17- Eski sömürge halklarını da eklemeye gerek var mı?

naktan beslenir: Bundan böyle aygıt yaşamı emmektedir; üretilen bolluğa rağmen, bunun insanlığın oluşumuna mı yoksa felakete mi hizmet ettiğini kimse bilmemektedir" (s. 77).

Entelektüel formasyon özünü yitirdi, anlam arayışı kör topal ilerlemektedir. Bu durum elbette ki bu "makinenin hatası" değildir. Bu formasyon bilimlerin ve Aufklärung'un önemli bir öğesidir. Ayrıca, burjuvazinin ortaya çıkışına ve gerçek bir insani düzen olasılığına da geniş ölçüde katılmıştır. Dolayısıyla, burjuva toplumu özgür olma olasılığını kendi içinde taşımaktadır. Başka deyişle, burjuva kültürü sayesinde özgürce yaşayabileceğimizi biliyoruz. Bu nedenle ideolojik bir aygıta ihtiyaç duyar, çünkü toplumun irasyonelliğiyle bilgi düzeyi arasındaki denksizlik giderek büyümektedir. Buna karşılık, "Avrupa'nın yeniden ilkelleşmesi"ne (Horkheimer) tanık olmaktayız, çünkü toplumsal olarak kabul edilen ve değer verilen tek düşünce, makineye hizmet edendir. Doğrudan doğruya kullanılabilir, işlevsel olmalıdır. (Kötü filmden tin bilimine dek) en farklı olanaklarla kanaat üretimi, sıradan ve stres altındaki insanın talebi kadar parababalarının varlığının da üzerine opak bir örtü örter. Egemenlerle ezilenleri birbirinden ayıran uçurumu ne egemenler kavrayabilir ne ezilenler. "Toplumun iğvası herkesin soluğunu keser" (s. 78).

Düşüş, Dekadans ve Kapitalizm: Oswald Spengler Örneği

Adorno ile Horkheimer'in burjuva toplumu eleştirisi, tıpkı klasik kültürünün çöküşüne dair saptamaları gibi, genellikle haksız bir şekilde dekadans teorisi olarak yorumlanır. Oswald Spengler böyle bir teoriyi *Untergang des Abendlandes* adlı kitabında sergiler. Adorno (1950) bu kitabı ve Spengler'in teorisini çok incelikli bir eleştiriye tabi tutar. Burada bu eleştirinin yalnızca sosyolojiyi doğrudan ilgilendiren yanları göz önünde

tutulmaktadır. Adorno'ya göre, Spengler'in teorisinin gücü, kültürler doğar, gelişir ve ölür şeklindeki doğallaşmış bir tarih felsefesinden başka bir şey olmayan temel hipoteziyle pek alakalı değildir. Onu tarih felsefesinden çok ilgilendiren şey, propaganda, kitle kültürü ve tahakkümün politik biçimleri yoluyla kitlelere hâkim olmak için yapılan önermeler ve dolayısıyla, demokrasiden diktatörlüğe götüren eğilimdir. "Kitle şehirleri" üzerine eğilen Spengler, şehir sakinlerinin, atomizasyonlarının ardından, bir anlamda "şehir" denen kamplarda toplaşmış göçebeler haline geldiklerini saptar. İnsan regressiftir der ama bunu doğrulayacak argümanlar geliştirmez. Buna karşılık, "boş vakit" içindeki kitle bilincini sporun egemenliğinde görür. Eğlence ve kültür de giderek ona benzemektedir. Spengler (üretimde ya da kamusal uzamda) icracıları ve "reklam kültürü" (Spengler) kurbanlarını açıkça küçümser. Buna karşılık, totaliter rejimlerdeki gibi merkezileşmiş iletişim araçları yoluyla bilincin kamulaştırılmasıyla birlikte bu "fellah"lara kötü davranan manipülatörlere değer verir (Spengler). Adorno'ya göre bu saptama, herkesin daha iyi eğitim görmesinden ve büyük kültürden yana olan Aufklärung'un ikili karakterine kısmen denk düşer. Politik basın, politikacılar ile kitleler arasında aracılık rolü oynayabilmek için üst düzey bir eğitime ihtiyaç duyar. Oysa sonunda kitleler gazeteler aracılığıyla partilerin politikasının nesnesi olabilirler. Bu anlamda, okumayı bilmek iktidara tabi olmaya denk düşer; hayal edilen özerklik ve özyönetim, medya aracılığıyla ancak saf heteronomi olabilir.

Spengler basının ve propagandanın gelişimini gayet iyi anlamıştır. Demokrasi aşıldı ve Spengler'e göre, sonsuz bir ölümcül tekrarla nitelenen ve insan eylemlerinin sonucu olarak dayatılan tarihsiz dönem başlıyor. Belli bir anlamda, tarihin sonuna varıldı. İnsanlar kendilerini ve birbirlerini tarihin öznesi olarak değil nesnesi olarak yaşıyorlar. "Bu nedenle ta-

rih sönmüş gibidir. Olup biten her şey insanların başına geliyor, onlar bunu yapmıyor" (Adorno, 1950, s. 50). Oligarklar ve "cinayet uzmanları" (Adorno), bir yıkım aleti olmuş idari kurumlar yardımıyla topluma boyun eğdiriyorlar. Adorno'ya göre Spengler tarihin insanlara kendi özgürlükleri fikrini ve gerçekliğini nasıl unutturduğunu gayet iyi göstermektedir. Düşüncenin gücünün yok olduğu teşhisi, –insan doğasını değişmez varsayan Machiavelicilik nedeniyle– düşünme yasağına dönüşüyor. Düşünce, kan revan içinde itaat eder. Spengler, özgüllüklerine rağmen, pozitivizmin bir varyantıdır da: Dünyanın –başka türlü değil– nasılsa öyle olduğunu saptamakla yetinir. Kin dolu olduğundan, farklı bir gelecek düşünme olasılığını bile ortadan kaldırır. Buna karşılık, Adorno'nun belirttiği gibi, kültürün içinde bilgi yoluyla özerklik istenci daima mevcuttur. Yazgı teorisi insanın insan karşısındaki suçluluk duygusunun yeniden üretiminden başka bir şey değildir; mevcut tahakkümü yansıtır. Bu yazgı kaçınılmaz değildir, ama tahakküm ve adaletsizliğin damgasını taşır.

Üniversitede Araçsal Akıl: Uzmanlık ya da Bildung

Eğitmenlik görevini yerine getiren Horkheimer (1952b), ellili yılların başında, güncelliğinden hiçbir şey yitirmemiş önemli bir soru ortaya atar. Üniversite eğitiminin amacı nedir? *Bildung* denen ve yaklaşık bir tercümeyle, insan potansiyellerinin topyekûn gelişimi olarak çevrilebilecek özgül entelektüel oluşum, üniversitelerden bile geri çekilerek meslek yaşamına *Bildung*'tan daha iyi hazırlayan profesyonel eğitime yerini bırakır. *Bildung* tanımlanabilir bir şey değildir, çünkü bir tanım özü gereği çelişkisizdir, ama toplumsal gerçeklik ve bu gerçekliği hatırlatan kavramlar çelişiktir. Etimolojik anlamı içerisinde *Bildung* insanın ilkel doğasında bir değişme anlamına gelir, böylelikle insan kendisine tehditkâr ve tuhaf gelen şeye

hâkim olabilecektir. Doğa bu süreçten kaçamaz: Emeğin, aklın ve insanların izlerini taşımaktadır.

Eski üniversitelerin pek sevdiği *Bildung* süreci kısmen endüstriyel bir eğitim sürecine dönüşme riski altındadır. Bu değişim, düşünme konusuna adanacak zaman kalmamasına yol açar. Üniversitede *Bildung,* entelektüel ve toplumsal düzlemlerde kişinin özgürlüğünü, cesaretini geliştirmesinin ve bütünlüğe sadakatin bir tarzıdır. Doğanın dönüşüm malzemesine araçsal olarak indirgenmesi *Bildung* krizine yol açar. Daha on dokuzuncu yüzyılda bu düşüşün başlangıcı saptanabilir. Kamusal yanlar gerilerken, içselleştirme ve kişilik eğitimi öne çıkar. Mevcut gerçeklik ve kendini geliştirme yararına yaratıcı istenç silinir. Bu geri çekilme yirminci yüzyıl barbarlığının habercisidir.

Üniversitede Sosyoloji

Modern sosyoloji üniversite eğitiminin ayrılmaz parçasıdır. Horkheimer (1951c) sosyolojinin üniversitedeki varlığına dair anlayışında en ufak bir kuşkuya yer vermez. Öncelikle, sosyoloji felsefenin yerini alacak değildir. Felsefe, spekülatif fikirler ile toplumun bağrındaki gerçek yaşam süreçlerinin içeriği arasındaki bağla nitelenir. Sosyoloji ise klasik (Alman) felsefenin bir mirasçısıdır.[18]

Dahası, sosyoloji ile felsefe arasındaki birliği yeniden yaratmak gerekir; felsefe kendi "boş genellemeler"inin tehdidi altındadır, sosyoloji ise verileri bir araya getirme sanatı olma riskiyle karşı karşıyadır. Üniversite eğitimine toplum bilgisinin dahil edilmesi yalnızca genel bir kültür talebi değildir. Sosyoloji "özgür toplumun ayrılmaz bir parçası olan eleştirel ve özgürleştirici yanı kendi içinde taşır" (s. 379). Yurtdışın-

18- Hegel konusunda bkz. Adorno'nun altmışlı yıllardaki çalışmaları.

da –Horkheimer elbette Amerika Birleşik Devletleri'nden söz etmektedir– toplumsal bilimler birçok pratik sorunu aşmaya yardım etti. Almanya'nın acil durumunda, savaşın sonu ile "ekonomik mucize" arasında da sosyoloji benzer bir rol oynayabilir. Buna karşılık, üniversite yaşamı pratik ve acil sorunlarla sınırlı değildir. Bu tür sorunlar, olsa olsa, "ereklendirilmemiş araştırma yapma mutluluğunu deneyimlemiş bir gençlik" tarafından çözümlenir (s. 379). *Bildung,* Horkheimer'e göre, Avrupa kültürüne derinden kök salmıştır. Onun terk edilmesi Avrupa'nın insan fikrinin terk edilmesi anlamına gelir.[19] "Kitle toplumu"nun baskısı ise bu yöndedir. *Bildung* genellikle mesleki eğitimle alakasız, özünde yararsız bir eğlence olarak kabul edilir. Horkheimer ise toplum üzerine akıl yürütmelerin üniversitedeki bütün disiplinlere dahil edilmesini önerir. Bunlar, sağlam bir bilgi temelinde, haysiyetli insan ilişkilerini mümkün kılacaktır.

Bu durum, ellili yılların başlarında bilimsel politika sorumlularının hoşuna gitmemeye başlamıştır bile. Araştırma fonu sağlayanlar, örneğin vakıf idarecileri ya da diğer finansörler kendi nesnel iktidarlarının ve öznel belirsizliklerinin çelişik birliğine göre hareket ederler. Belirsizlikten ve yenilikten nefret ederler. Büyük kongreleri ve diğer akademik "büyük ayinler"i, mandarinlerin mizansenlerini, gösterilerini tercih ederler, yeter ki bir şey değişmesin!

Toplumda Sosyoloji

Yine ellili yılların sınırında Horkheimer (1951a), baştan sona yeniden yapım halindeki Almanya toplumu gibi hızla değişen bir toplumda sosyolojinin yerini sorgular. Değişimin sürati karşısında, sabit bir şey olmadığı, her şeyin değişken olduğu

19- Bkz. Sartre'ın geliştirdiği tutumlar.

ve değişmez olanın dinamik güçten yana ortadan kalktığı izlenimi içindedir. Heidegger'in varoluşçuluğu bu izlenime gayet iyi denk düşer, çünkü sabitlerin yokluğu bu teorinin sabitidir. Onun varoluşçuluğu gerçekten de kendi dönemine özgüdür, çünkü on dokuzuncu yüzyıldan beri, toplumun evrimine ritmini veren şey büyük toplumsal değişimlerdir. Sonuç, çoğu insanın saygın biçimde yaşamasını sağlayabilen bir toplumdur. Buna karşılık, bu toplum "insanı alır" (s. 76). Makinenin gelişimine katılarak basmakalıplaştırılmış, "yani entelektüel kendiliğindenliği olmayan" (s. 76) insanlar üretir. Emekçiler daha fazla para kazanarak ve daha az çalışarak özerkliklerini yitirirler. Heteronomi artar, çünkü insan özgürlüğünü, "basmakalıplaşmama, yeniliği deneyimleyebilme ve henüz var olmayanı yapma gücünde yatan gerçek insanlığı"nı (s. 77) yitirir! Tarihin öznesi olan insan tehlikededir.

Toplumsal dinamik, insanlar için bir tür "benzerden aynıya" doğru değişimdir. "İnsanlar kendi toplumları karşısında özgür olmadıkları ölçüde her şey sabittir; kendi yazgılarını yaratmak yerine toplumsal ilişkilerin hâkimiyetine girerler" (s. 77). Bu anlamda, toplumun yıkıcı potansiyelinde yazgısal bir yan yoktur. Entelektüel olarak saptanabilir, dolayısıyla kaçınılabilirdir. Toplumda dinamik ile statiğin uyumu toplumun kendi potansiyellerini bütünüyle yaşamasını sağlar.

(Almanya'da) Ampirik Sosyoloji

Adorno Almanya'da ampirik sosyolojinin eleştirel bir bilançosundan yararlanarak bu akımın karşısındaki konumunu belirler.[20] Ona göre, Almanya'da ampirik sosyoloji, Birinci Dün-

20- Adorno Almanya'da doksanlı yıllara dek egemen olan ampirik sosyolojinin geçmişine dair bir bakış açısı geliştirir. Sosyolojinin geçmişine dair oluşturulan bu fikir gerçekliğe denk düşmese de, bunu birçok meslektaşıyla paylaşır. Bkz. Spurk, 1999.

ya Savaşı'ndan önce ve Weimar Cumhuriyeti döneminde tek tek birkaç anket yapılmış olsa da henüz çok gençtir. Naziler bu araştırmaları ve özellikle kamuoyu yoklamalarını –"public opinion research"–[21] tehlikeli kabul etmişlerdir, çünkü onlar "one man – one vote"[22] ilkesinden yola çıkmaktadır. 1945'ten sonra, Amerikan etkisi altında, insanların yargılarını, iradelerini, ihtiyaçlarını dile getirmek ihtiyacı geliştikçe –yoksa yalnızca oyla değil– toplumsal bilimlerde ampirik araştırma doğar ve bu dağınık ülkenin idari, ekonomik ihtiyaçlarına denk düşer. Şunu da belirtmeli ki, arzla talebi uyumlu kılarak ekonomik riskler azaltılabilir.

Buna karşılık, bu araştırmalar büyük bir demokratik potansiyelden yararlanır. Bunu ortaya çıkarmak ve bu araştırmaların özel amaçlar için kullanımını önlemek "bizim yüksek görevimizdir" (Adorno, 1952, s. 479). İnsanlar birer numaradan ibaret değillerdir, düşünce ve davranışları kör yasalara boyun eğmez. Tahminlerin pratiği, ille de politik kehanete kaymadan, belirli bir mekanizmaya benzeyen bir toplum görüntüsü ortaya çıkartır. Bu tür beklentiler sosyoloğu "özgürlüksüzlüğün faili" (s. 479) yapar, çünkü "bizler *trend*'in müttefikleri değiliz; sanki yazgının sesiymişiz gibi konuşamayız ve konuşmamalıyız" (s. 480).

Toplumsal bilimlerde ampirik araştırmanın etkileyici kariyerinin nedenleri, bilimlerin içkin gelişiminde bulunur. İdealist dönem boyunca felsefe "olgular"ın bütününden, yani ampirik malzemeden yararlanıyordu. Eleştiri karşısında bu felsefe artık hakikati üstlenemez ve teorik kavramlar da dü-

---

21- Adorno'nun özellikle Amerikan sosyolojisini kullandığına kuşku yoktur. Bu nedenle *public opinion research* için Almanca sözcük bulamamıştır, oysa ki *Meinungsforschung*'tur.

22- Bu saptamaları sürdürmez. Faşizm koşullarında sosyoloji ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyolojik süreklilik konusunda bkz. Spurk, 1999.

şünce sisteminin diğer öğelerinden ayrılır. Ardından, "tin" bir yanda, malzeme diğer yanda toplanır, bu durum fetişleşmeye ve karanlıkçılığa götürür. Tönnies'in sosyolojisi bunun iyi bir örneğidir (s. 480-481).

Ellili yılların başında bile, Alman sosyolojisi *Geisteswissenschaft*'ın –"tin bilimi"– geniş ölçüde egemenliği altındadır. Bu sosyoloji, eleştirel itkisini yönlendiren düzeltici olarak ampirik yöntemlere ihtiyaç duyar! "Bilim, var olanı sertçe bilinçlendirmelidir" (s. 481). Sosyoloji bu egzersize uyum sağlar, çünkü Adorno'nun belirttiği gibi, bir *Geisteswissenchaft* değildir.

Ampirik araştırma, toplumsal olanın bütünüyle rasyonel olmadığını unutmadan, toplumsal olarak *var olanın* nesnelliğini tanımlamalıdır. Ayrıca, ampirik sosyoloji her zaman eleştirel değildir. Adorno ile Horkheimer'in dedikleri gibi "*facts*", yani ampirik veriler anlamında olgular, müspet bilimlerden doğan ampirik yöntemlerle kavranabilir. Bu yöntemler günümüz toplumuna fazlasıyla uymaktadır, kör ve kısmen doğal eylemlerin sonucudur. Tümel yöntem yoktur, yöntem analiz edilen nesneye göre değişir (Adorno, 1952, s. 484). Örneğin, "kültür endüstrisinin ürünleri, estetik ölçütlerle kavranmaktan ziyade pazar incelemesi kavramlarıyla daha kolaylıkla kavranırlar" (s. 483-484).

Sosyolojik araştırma toplumsal varlığın ampirik tanımıyla sınırlı kalmamalıdır, bu görünümü özünü ortaya çıkaracak şekilde kavramalıdır. Teoriler ve ampirik saptamalar arasındaki gitgeli araştırmak gerekir. "Araştırmalar, ancak araştırmacı düşüncelerini kattığı ölçüde sonuç üretir" (s. 485). Sosyoloji kendi özerkliğini savunmalıdır, çünkü ekonominin ve idarenin bir aleti olma riski taşır.

Bununla birlikte, sosyoloji müspet bir bilim değildir. Sosyolojideki ampirik araştırma, "tikellerin oluşturduğu tümlük, ti-

kellerin içinde tahmin yürütülmesine imkân tanıdığı" (s. 487) için sosyolojik anlamını edinir. Ampirik araştırma teorilerin doğrulanması asla değildir, ama teori, ampirik araştırmalarda bulunan olguları konuşturur. Ampirik araştırma yapmak, her şeye uyacak şeyi "hesaplamak" değildir. Bununla birlikte, Adorno okurlarını, o dönemde "istatistiklere karşı" üniversitelerde görülen irasyonel harekete karşı da uyarır.

Ampirik araştırmanın, gelişebilmek için kamusal uzam içinde yer alması gerekir, ancak böylelikle sorumlu, samimi bir şekilde müdahale edebilir ve telkinin etkilerinden uzak durmaya çalışabilir. Kültür endüstrisi bu eylemlerin dar çerçevesini tanımlasa da, yine de bu eylemler kehanet içinde yok olmadan mümkün olabilir. Toplumdaki birçok eğilim istatistiki ortalamaya denk düşmez. Bunlar tahakkümün ve etkin güçlerin, keza kamusal alana ve kamuoyuna hâkimiyetin sonucudur.

Amerikan tarzı *social research*'ün kendine özgü yanları vardır: Üniversite dünyasından doğmamıştır; Amerikan pragmatizmine yakındır; pazar etüdlerinden ve sondajlardan doğmuştur. Teknikleri ticari ve idari ereklilikerinin gereklerine göre oluşmuştur. Kısacası, "bir *Bildung* bilimi değil, tahakküm bilimi"dir (s. 491).

Teorik kavranılırlık ile toplumsal praksisin ayrımı tarih boyunca yerleşmiştir.[23] Aynı şekilde, ampirik araştırma, tıpkı teoriyi ve olguları birbirinden tamamen ayırt etme teşebbüsü gibi, bizim toplumumuzun özelliklerine bağlıdır. Tefekküre dalan teori, ampirizme karşı küstahtır çünkü somutu kavrayamaz. Buna karşılık, Eleştirel Teori ampirik yöntemlerle ve sonuçlarıyla yüzleşme peşindedir.

23- Bkz. Aristoteles'te devletin karşı-örneği (Adorno, 1952, s. 491).

Bilimlerin Sosyolojisi

"Bilgi sosyolojisi"ni ele alan Adorno, Enstitü'nün savaş öncesi binasında eski komşusu olan Mannheim'ın çalışmalarına özellikle eğilir. Ellili yılların başında Mannheim Almanya'da büyük bir nüfuz kazanır çünkü o dönemin entelektüel iklimine denk düşen "zararsız kuşkuculuğu" (Adorno, 1953a) savunur. Önyargısız, önselsiz olunduğu iddia edilmekte ve Weber'ci rasyonellik pathos'u sevilmektedir. Adorno'ya göre bu durumun izleri Mannheim'da görülmektedir. Mannheim'ın, toplumsal olguları bazı genel kavramlara göre sınıflandıran ve antagonizmaları ortadan kaldıran pozitivizminin durumu budur. Aynı şekilde, toplumsal düzenleme, denetleme tarif edilirken, kimin kimi düzenleyip denetlediği belirtilmez. Bu sosyoloji "eleştirel ifadelerden yararlanırken, aynı zamanda bunları etkisizleştirir" (s. 28). Toplum kavramı, müsavileştirilmiştir. Toplumsal bir bağ olarak geliştirilen toplumsal süreç bir tür hakkaniyet olarak ortaya çıkar.

Toplumsal bağı oluşturmak ve toplum üyelerini birbirine bağlamak için seçkinlere ihtiyaç vardır. Mannheim'ın "kültür krizi" olarak adlandırdığı şey, bu seçkinin oluşum problemini tarif eder. Olgularla ve tarifleriyle sınırlı kalarak, iktidarı ve toplumsal tahakkümü bir yana bırakır. Bu nedenle, olgularla tamamen çelişkiye düşer. Kitle demokrasisi, seçkinlerin yeniden-üretiminin basit mekanizmasını açıklayamaz: "Uygun olmayanlar dışarda tutulmuştur" (s. 29). Geçerli argümanlar bulmak için Mannheim kendi ölçütlerini kapitalizmin sürekliliğinde arar. Weber *Kapitalizmin Ruhu*'nda, bireysel ve toplumsal çabaların, rasyonel bir çalışma süreci oluştuğu ölçüde, maddi başarıyla ölçülebilir olduğunu gösterir. Başarı bu şekilde bir fetiş olma iddiasındadır, ama seçkini ayırt etmenin ölçütü olarak kullanılır. Bununla birlikte, Mannheim seçkinlerin seçilme ölçütlerini saptayamaz; onun ölçütleri keyfidir.

Mannheim'ın savunduğu "entelektüellerin proleterleşmesi" tezi, Adorno için açık bir anlamsızlıktır. Mannheim'ın sözünü ettiği olgu, pazarın kültürel mallarla dolmasını tarif eder ki bu da ekonomik sektörde "teknolojik işsizlik"le açıklanır. Bunun proletaryayla alakası yoktur.

Mannheim bireysel varlıkla toplumsal varlığın özdeşliği görüşündedir; Eleştirel Teori ise bunların özdeş olmamasını kendi ana ekseni yapmıştır. Eleştirel Teori "insanlar arasındaki ilişkilerin öğretisidir; aynı zamanda bu ilişkilerin insanlıkdışı karakterinin de öğretisidir" (s. 32). Adorno'nun Mannheim'da şiddetle eleştirdiği şey, diyalektik kavramları sınıflandırma ölçütlerine dönüştürmesidir. Bu şekilde, ne iktidar ne de tahakküm analiz edilebilir ve sonuç olarak, çatışmaların müsavileştiğinin duyurulması, geleceğe dair güç verici bir bakışa imkân tanır.

Araştırmacı, kendi toplumsal deneyiminden çekilip alınan bir malzemeyle karşı karşıya olduğunu fark etmelidir (s. 34-35). Bir kavramın geçerli olması için, toplumun hareket yasalarını kavramayı sağlaması ve olguları "şeffaf" kılması gerekir. Sosyoloji, başlangıcında, konusunu oluşturan toplum ilkelerinin eleştirisinin peşindeydi. Buna karşılık, Mannheim'ın *Wissensoziologie*'si olası en nötr, özsel-olmayan şey olmak ister: bir eğlence.[24] "Yersiz yurtsuz zekâya, kendini unutmayı öğreneceği eğitim kampları hazırlar" (Adorno 1953b, s. 42).

Sosyoloji ve Psikoloji

Otuzlu yıllardan beri Institut für Sozialforschung'un çalışmalarına ve özellikle ampirik araştırmalara psikoloji ile psikanalizin anlamlı bir katkısı olmuştur. Bu alanda en aktif kişi kuşkusuz Fromm'du, ama psikanalizin ve psikolojinin etkisi

24- Bkz. s. 39-42'de Mannheim'ın sosyoloji eleştirisinin ayrıntıları.

onunla sınırlı değildir. Ayrıca bu referans, yıllar geçtikçe belirginlik kazanmıştır.

1955 yılında Adorno, "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie" adlı Eleştirel Teori'nin anahtar bir metninde bu konudaki düşüncelerinin bilançosunu çıkartır. İdeoloji üzerine metinde (Adorno, 1954a) olduğu gibi, burada da bir yanda psikolojik ve psikanalitik teorilerin, diğer yanda ise sosyolojik teorilerin eleştirisiyle kendi argümanlarını geliştirir. Bizi burada ilgilendiren özellikle bu sosyolojik yanıdır. Adorno o dönemin dünya çapında kesinlikle en tanınmış sosyoloğu olan Parsons'un çalışmalarına özel olarak eğilir.

Adorno daha metnin girişinde kendi düşüncesini tarihin içine yerleştirir ve yirmili yıllardan beri kitlelerin genellikle "felaket politikası"nın (Adorno, 1955, s. 42) ittifakı olduklarını hatırlatır. Vaat edilen avantajlar onları harekete geçirir ama mutluluğun yerini açıkça tehdit ve şiddetin, kurban edilmenin aldığı ve hayatlarının tehlikeye atıldığı saptanır. Kamuoyunun manipülasyonunun sonucu olan bu olgunun açıklanması tatmin edici değildir. Bunu açıklamak için sıklıkla psikolojiye ve psikanalize başvurulur. Doğu'da psikoloji Hıristiyanların şeytanıyla bir tutulsa da, Batı'da gayet iyi karşılanmıştır. Düşünmenin merkezi toplumsaldan insana, insan ruhuna ve en varlıksal yanına doğru yer değiştirir. Bundan böyle, bağdaşık bir toplum teorisine ihtiyaç yoktur. Adorno'ya göre, şu soruya cevap bulmak önemlidir: "Toplumsal olgular nesnel koşullardan ya da insanların psişik yaşamından çıkarsanabilir mi?"

Parsons'un argümanları arasında dolaşan Adorno bu yazarın Durkheim ve eski Alman sosyolojisiyle temel bir görüşü paylaştığını saptar: Toplumsal sistem verilidir, bağımsızdır ve bireylerin eylemlerinin basit bir sonucu değildir. Sistemi oluşturan tavır ve tutumlar sosyologların dikkatini çeker. Bu nedenledir ki psikolojinin ve sosyolojinin perspektifleri ke-

sişmelidir. Buna karşılık, "toplum ve psike ayrımı yanlış bilinçten kaynaklanır" (s. 44); canlı öznelerle onlara egemen olan nesnelliği birbirinden ayıran bir ideolojiyle karşı karşıyayızdır; ama bu öznelere sonsuz gelen bu nesnelliği yaratan kendileridir.

Parsons toplumu uyumlu kılmak için argümanlar bulabilir, çünkü ona göre toplumsal bağ, terimin olumlu anlamında, önceden verilidir. Bu önsellik, "ortalama üst-ben"e uygundur. İnsan sisteme uygundur (ve *vice versa*); bu saptama, açıklamaya bile gerek duymadan norm olur. Bu uyumun bedeli, öncelikle "özne ile nesnenin özdeşliğinin pozitivist kopyası" (s. 45) olan bir toplumsal bağ kavramıyla "ödenir." Ardından, bireyleri kendi anladığı anlamda yetiştiren sorumsuz bir sosyal devlet oluşur. Sonuç bir tür *Brave New World*'u [Aldous Huxley'in romanı Cesur Yeni Dünya] hatırlatmaktadır.

Buna karşılık, ampirist olan Parsons bu özdeşliğin asla gerçekleşmeyeceğini bilir. Onun için en fazla önem taşıyan şey, araçsal rasyonelliğin dolayımladığı amaçlardır (s. 46). Bu rasyonellik kaygı üzerinde temellenir. Bu, "ikinci doğa" halini alan dışlanma kaygısıdır. Toplumsal kaygı öyle büyüktür ki, farkına varılsa bile artık bundan kurtulunamaz. Takınaklı bir kaygıdır ve uygarlık mallarına bağlılık üretir. Ekonomik modele göre rasyonellik, burjuva toplumunun –baskı ve fiziksel ıstırap üzerinde temellenen bir toplum– kendine anlattığı bir yalandır. Mübadele toplumunda bireylerin güçsüzlüğü arttıkça kurumların gücü artar. Sonuç olarak, kaygı genelleşir. Parsons seçilmiş motivasyonların içeriğini, Weberci ideal-tipler gibi araştırmacının tercihlerine göre oluşturulmuş bir referans sistemi içine yerleştirir (s. 48). Bu durumda, psikolojik ve sosyolojik kavramların uyuşmazlığı, sistem ile sistemi oluşturan insanın uyuşmazlığının ifadesi olur.

Birey ile toplum arasındaki ilişki basit bir niceliksel ilişki

değildir; şu anlamda ki, toplumu oluşturan tek başına bireylerin bütünlüğü değildir. Bu ilişkinin toplumsal kökleri vardır, toplumsal olarak sürdürülmüştür ve toplumsal olarak açıklanabilir biçimler alır. Toplumsal olgular, soyut dolayımların (özellikle ticari mübadele) ve rasyonellik ölçütlerine göre tahakkümün sonucu psikolojiden özgürleşmişlerdir. Bireysel tutumların aynı ölçüyle ölçülebilirliği, toplumsallaşmalarının sonucudur. Bireyler, birbirleriyle doğrudan doğruya karşılaşmadıkları ama mübadele değeri aracılığıyla karşılaştıkları bir toplumun üyesi olurlar. Bu durum, gayriinsaniliği tamamlayan ve güçsüzlerin kendi kaderlerine hâkim olabilme yanılsamasından başka bir şey olmayan psikoloji kültünü açıklar.[25]

Psikoloji ile sosyoloji arasındaki ayrım, gerçek bir ayrılığa denk düşer. Bununla birlikte, bu ayrım yanlıştır, çünkü bütünlüğü tanımanın reddini gerektirir. Sosyoloji, öznelci varyantları içinde bile, toplumsal sürecin nesnel öğeleri üzerinde çalışır. Özneyi ve kendiliğindenliğini ne kadar göz ardı ederse, müspet bilimlerin şeyleşmiş *caput mortum*'uyla (Adorno) o ölçüde mücadele eder. Bu durum bu bilimlerin yöntemlerinden yararlanma eğilimini açıklar. "Sonuç, toplumsuz bir sosyolojidir; insanların unutulduğu bir devlet ifadesidir" (s. 57).

Psikoloji de benzer bir yol tutmuştur. Kararların çoğu önceden belirlenmiş olduğundan, öznenin rasyonelliği özünde ehven-i şer tercihidir. Toplumsal atalete uyum sağlamanın sonucu olarak özne giderek daha sertleşir. "[Birey] gerçekliğe ne kadar denk düşerse, kendisi için o ölçüde bir şey olur; giderek daha az yaşar ve gerçekçiliği anlamını yitirir" (s. 60).

Özne parçalanır: Bir yanda, "toplumsal üretim düzeneği içinde varlığını sürdürme" (s. 60); diğer yanda tuhaf bir artık (egemen rasyonellik ölçütlerine göre elbette). İlerlemenin ve

25- Bkz. Sayfa 54-57'deki psikolojik terapilerin eleştirisi.

Aufklärung'un zararları bu nedenle bilinçdışında görülür. Barikat ardına sığınan psikoloji çok şey yitirir.[26]

On bir yıl sonra, bu metne yazdığı *post-scriptum*'da Adorno (1966a) bireyin güçsüzlüğünün toplum analizinde ekonomiye ve sosyolojiye öncelik verdiği olgusu üzerinde ısrarla durur. Birey bireysel olarak hareket etse bile, rasyonelliği derinden ve temelde toplumsaldır, psikolojik bir merci değildir. Bu nedenle Weber araçsal rasyonelliği sosyolojisinin merkezine yerleştirir. Psikoloji, bireylerin ve grupların irasyonel tutumlarının analizinde önemini korumaktadır. Bu durumda, muktedir azınlıkların çıkarının, kitleler dolayısıyla ve dolayımıyla kendini nasıl dayattığı anlaşılabilir. Psikolojik süreçler toplumun önceliğini güçlendirir, psikanaliz işlevsel bir toplum içinde insanların işlevselliğini güçlendirir.

Yeniden İnşa Edilen Almanya: Yeni Bir Almanya ya da Auschwitz'den Sonra Yaşamak ve Analiz Yapmak

Ellili yılların sonunda ve altmışlı yılların başında, on iki yıllık faşizmin ve İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, "ekonomik mucize"nin ortasında, Almanya'nın yeniden-inşasının bilançosunu çok bilinen metinlerde çıkartan özellikle Adorno'dur. "Restorasyon" sözcüğü Almanya'da kırklı yılların sonunu ve ellili yılları nitelemeye en uygun olan sözcüktür elbette: kapitalizmin, otoritarizmin ve akıldışılığın restorasyonu. Faşist geçmiş üzerine tartışma artık pek kimseyi heyecanlandırmamaktadır.[27] Bu konu korkutmaktadır; faşizmden kurtuluna-

26- Psikoloji ve psikanaliz konusunda bkz. s. 62-66.

27- Bu durum daha ilerde, öğrenci hareketiyle birlikte değişecektir.

madığından, uzak durmaya çalışılır. Sartre'ın "kötü niyet" olarak adlandırdığı bu tepki anlaşılır bir durumdur: Hatanın ve şiddetin bedelinin bir başka hata ve bir başka şiddetle ödendiği bir durumda yaşanamaz. Bununla birlikte, bu tepki sorunu çözmez, çünkü "kaçılmak isteyen geçmiş hâlâ çok canlıdır" (Adorno, 1959, s. 125). Demokrasinin bağrında canlılığını korumaktadır, çünkü bilinçli olarak aşılmamıştır ve buradaki varlığı, demokrasiye karşı açık ve ilan edilmiş bir muhalefetten daha tehlikelidir. Enstitü'nün (yukarda sözü geçen) "grup deneyimleri" üzerine büyük ampirik araştırmasının sonuçlarına gönderme yapan Adorno geçmişin halk üzerinde bıraktığı nevrozları vurgular. "Ben hiçbir şey bilmiyordum"lar ve kaygı veren ilgisizlik birbirine doğrudan bağlıdır. Ellili yılların sonunda faşizmi inkâr ya da önemsizleştirme eğilimi egemendir. Araştırmalarda faillerin, savaşın dehşetleri ile orduların cinayetleri gibi ya da faşizm ve Stalinizm gibi gerçekte pek karşılaştırılabilir olmayan suçluluk, hata ve dehşet biçimlerini aynı düzleme koydukları sıklıkla görülür. Kısacası, geçmişin aşılmama işaretleri, kötü niyet ifadesi mevcuttur. Genellikle söylendiği gibi bir suçluluk kompleksi yoktur. Bu hipoteze göre, gerçek hata yoktur, psişik bozukluklar vardır. Bu şekilde, "katledilenleri, güçsüzlüğümüzün onlara verebileceği tek şeyle aldatmak hoşumuza gider: bellek" (s. 128). Adorno'nun Horkheimer'le birlikte *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirdiği gibi, "toplumsal ben"in zayıflamasının ardından şimdi de tarihsel bilincin ve tarihsel sürekliliğin indirgenmesiyle karşı karşıyayız. "Kısmen geçmişe ait olan şeyin unutulmasında, herkesin bildiği şey hakkında önce kendini, ardından başkalarını ikna etme çabası yatar" (Adorno, 1959, s. 129).

Bununla birlikte, demokrasi günümüzde Alman halkına Birinci Dünya Savaşı sonrasında olduğundan çok daha derinden kök salmıştır. Elbette, *Junker*'ler kastı da radikal işçi hareketi

gibi yok olmuştur. Savaş galiplerinin inisiyatifiyle, "homojen bir burjuva devleti" (s. 131) yerleşmiştir. Bu sosyal devlet liberalizm çağının devletiyle kıyaslanamaz. Ama Alman halkının bu dayatılmış demokrasiyle ilişkisi nedir? Halk bunu gerçekten benimseyemez. Alman halkının demokrasi olgunluğundan yoksun olduğu şeklinde o dönemde yaygınlaşan söylem fazlasıyla ideolojiktir çünkü Almanları kendi kaderlerini ellerine almaları ve toplumda özgürlüğü oluşturmaları gereken politik özneler olarak gösterir. Oysa, bunu yapamadıkları için yapmıyor değillerdir. Bu nedenle, "[Alman] halkının demokrasi karşısında koruduğu mesafe toplumun kendi kendine yabancılaşmasını yansıtır" (s. 131).

"Doğu"ya muhalefeti sürdürmek basittir çünkü böyle bir muhalefet Alman geçmişe dayandırılabilir. Buna karşılık, Adorno'ya göre, "Doğu'nun" ideolojisi, yani Stalinci *vulgate,* Doğu'daki ekonomik durumun kötülüğü nedeniyle faşist ideolojiden daha az tehlikelidir. "Doğu" örneği, sonuç olarak çok çekici değildir. İki totalitarizm karşısındaki belirgin duyarlılık, "otoriter karakter"e dayanır. Dolayısıyla politik bir soruna indirgenmez. Ben zayıftır ve güvenlik verici büyük kolektiflerle özdeşleşme içinde bir eşdeğerlilik arar. Faşizm yalnızca ıstırap, baskı vs. değildir; aynı zamanda, katılanlar için gerçek bir güvenlik ve insan sıcaklığıdır (s. 133-134). "Özgür olmayanların ve eşitsizlerin oluşturduğu halk topluluğu hem bir yalandı, hem de burjuvaların eski ve kötü bir düşünün gerçekleşmesiydi" (s. 134).

Faşizm koşullarında, nispi de olsa, gerçek refah savaş endüstrisi üzerinde temellendirilmişti. Psikolojik olarak konuşursak, faşizm kolektif narsisizmi ve ulusal kibri sınırsızca büyüttü. Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu narsisizm derinden yara aldı.

Alman "ekonomik mucizesi" bunu açıkça gösterir: "Bizler

çok çalışkanız", "biz kendi kendimizi, bileğimizin gücüyle yarattık" vs. Oysa, bu ancak görünüşte böyledir, özünde kimse bu refaha güvenmemektedir ve herkes rahatsızdır. Ulus fikrinin bir güncelliği yoktur, ama yine de ölmüş değildir.

Faşizmin ikinci yaşamı öncelikle hedeflerinin kalıcılığıyla açıklanır: Ekonomik düzen, çoğunluğun bağımlı ve minör (Kant'ın *unmünding*'i anlamında) kalmasını sağlar. Hayatta kalabilmek için bu topluma uyum sağlamak ve yerleşik düzenle uyum içinde olmak gerekir. Totaliter potansiyelin kaynağı budur. Gerçeklik, demokrasi üzerine uyumlu söylemlere denk düşmemektedir.

Geçmişin aşılması –*Aufarbeitung der Vergangenheit*– demokrasi için yaşamsal bir sorundur, çünkü "bu geçmişi yaratmış nedenler ortadan kaldırıldığında geçmiş aşılmış olacaktır" (s. 146).

Ama eleştirel bir entelektüel için "Alman olmak" ne demektir? Adorno bu soruya bazı cevap öğeleri getirmektedir. On dokuzuncu yüzyıl sonundaki eğreti ve istikrarsız Almanya'nın gecikmiş birliğini açıklamak gerekir; sapmalara karşı saldırıları ve sanayi-öncesi bir devlete erişmek için gerilemeyi açıklayan budur. Kant bu gerilemeye karşı *münding werden* –özgürleşmek– denen panzehiri geliştirir. "Onun düşüncesinin merkezinde özerklik kavramı, akılcı bireyin sorumluluğu bulunur, yoksa ulusun egemenliğinin de parçası olduğu kör bağımlılıklar değil" (Adorno, 1965, s. 103; Vincent, 1998).

Asıl soru "Alman olma"nın nasıl mümkün olabildiğini bilmek değil, "bu varlığı aşma"nın nasıl mümkün olabileceğidir. Gerçekten de, restore edilmiş Almanya'da *American Way of Life* her yerde mevcuttur ve Almanlar bu sayede kendi özlerini deneyimleyebilmektedir (Horkheimer, 1963a). Almanya'da Amerikalılar ve Amerika Birleşik Devletleri konusunda çok önyargı mevcuttur: Amerikalıların Almanlardan daha yüksek

bir yaşam düzeyleri vardır. Ülkeleri istilaya uğramamış olsa da, iki dünya savaşı sırasında mücadele etmişlerdi. Genç bir devlettir, Batı'nın en güçlüsüdür ve hali vakti yerinde insanlar yaşamaktadır. Bununla birlikte, kültür ve gelenek eksiktir, zihniyet bayağı bir şekilde materyalisttir. Bu önyargılar Avrupa'nın gücünün ve kültürel misyonunun önemli bir bölümünü kendi hatasından yitirdiği duygusuyla gelişir.

Bununla birlikte, Horkheimer, Amerikan kültürü ile Alman kültürünü kıyaslayarak, Alman kültürünün yirminci yüzyıl başına dek Fransız kültürü karşısında kendini oluşturduğunun saptanabileceğini vurgular. Politik bir uzamın yaratılmasında Aydınlanmacıların entelektüel enerjilerinin hangi yöne döneceğini gösteren Fransız Devrimi'nin Fransası'dır. Aufklärung çok gelişmiş olsa bile, Almanya'daki durum bu değildi ve Horkheimer Kant'ın öneminden (bir kez daha) söz eder: "Tarihte varolmuş en büyük 'Aufklärer' " (s. 236).

Amerika Birleşik Devletleri'nde tarih Almanya'da olduğundan farklı yazılır. Bu ülke dış tehdit altında değildir. Vatanseverlik, göçmenlerin bu ülkeye, burada kalmak üzere, kendilerine bir yer, bir *Heimat* bulmak için ve kendi kaderlerinin hâkimi olmak için gelmelerinden beslenir. Amerikan anayasası, bireyin korunmasına hizmet eden genel çıkarın sınırları içinde herkese aynı hakları garanti eder. Bu nedenle Amerikalılar bu anayasayı savunurlar. Din de toplumsal entegrasyonda önemli bir rol oynar. Ve Adorno –önyargıların tuzağına düşmekten kurtulamasa da– Amerikalıların gayet sevimli ve hoş ama yüzeysel olduklarını ekler. Sevimliliklerinin ardında kişisel çıkarlar gizlidir. Pazarlığın genellikle yasamanın yerini aldığı bu ülkede her şey alınıp satılmaktadır. Ailelerde bir tür cinsiyet eşitliği ile anne baba ve çocuklar arasında da bir eşitlik hüküm sürmektedir; bu durum bize pek mümkün gelmez. Okul Avrupa'da olduğundan daha az otoriterdir. İyiye

ve kötüye karar verenler çocuklardır, çünkü ilerlemeyi onlar temsil eder. Bu, ilerlemeye duyulan derin bir inanca dayanır; bu inanca göre ilerleme günün birinde bütün halkları birleştiren bir sözleşme oluşturacaktır.

Bununla birlikte, "Zenciler"le olan sorunlar ve anti-semitizm varlığını sürdürmektedir (s. 242-244). Bunlar özellikle de altmışlı yılların başında ve *civil rights* kampanyasının ortasında elbette önemli sorunlardır.

Auschwitz'den Sonra Eğitim metninde Adorno Batı Almanya'nın faşist geçmişine geri döner. Auschwitz barbarlıktı ve "barbarlık, bu gerilemeye imkân tanımış koşullar var olduğu sürece varlığını sürdürür. Topyekûn dehşet budur" (1966, s. 85). İnsanların bazı eylemlere niçin muktedir olduklarını bilen eğitim "kültürün huzursuzluğu" (Freud) üzerine bir özdüşünüme yol açmalıdır. Huzursuzluk kavramının doğrudan doğruya toplumsal bir yanı vardır: "İdari dünya"nın (Adorno) içinde, yoğun ve baskıcı ağlara kapatılmış insanların klostrofobisini ifade eder. Bu uygarlığa karşı öfke yükselir, şiddetli ve irasyonel isyanlara yol açabilir. Şiddet, isyan eden toplumun mazlumlarına yönelir.

Somut eylemleriyle Auschwitz'i "yapmış" olanlar "otoriter kişiliğin" de ötesindedirler. Kolektifle körcesine özdeşleşirler ve kitle manipülasyonlarının nesnesidirler. Eğitim bu eğilimlere karşı çalışmalıdır. Ayrıca, insanların yaşadıkları korku ve kaygıların baskılanmasına saldırmalıdır.

Kolektife körcesine boyun eğen insanların kendileri de basitçe malzemeye indirgenirler ve başkalarına aynı biçimde davranmaya muktedir, hem de bunu yapmaya hazırdırlar. Otoriter kişilik üzerine incelemede Adorno ve meslektaşları bu kişiliği "manipülatif kişilik" olarak niteleldiler. Bu, şeyleşmiş bir bilinçtir. İnsanlar suçludur. Adorno onların psikanalizini yapmayı önerir.

Şeyleşmiş bilinç teknikle de aynı ilişkiyi sürdürür: Teknik, yani imkânlar, fetiş halini alır. Bu şeyleşmiş bilince sahip olan insanlar sevmeyi bilmezler. Son derece soğukturlar. Sevme kapasitelerinden onlara kalan korku, teknik aşkına dönüşür (s. 97).

Toplumun entegrasyon kapasitesi arttıkça özyıkım eğilimleri de artar. Demek ki yeni bir faşizm olasılığı varlığını sürdürmektedir, ama bu sorun (potansiyel) faşistlerin psişik işlevsizliğinden değil, toplumdan kaynaklanmaktadır. Heteronom bağların kurulmasından kaçınmak gerekir, "bireyin aklının hâkim olamadığı kural ve normlara bağlı olmaktan" (s. 89) kaçınmak gerekir. Auschwitz'in tek panzehiri Kant'ın anladığı anlamda özerklik oluşumudur: "Düşünümün, özerkliğin, katılmamanın gücü" (s. 90).

5
Sosyolojik Araştırmalar: Özgülün İçindeki Genel

Ellili ve altmışlı yıllarda eleştirel toplum teorisi Alman sosyolojisinin içindeki başka yaklaşım ve akımlarla karşılaşarak, keza incelemelerinin (yeniden) gözde konusu olan Alman toplumu karşısındaki konumuyla ve de olumsal durumuyla tamamlanır ve belirginlik kazanır. Zaten Frankfurt Okulu sosyolojinin alanına iki okulla –Köln Okulu ile Münster Okulu– rekabet ederek yerleşmiştir.

Ellili yıllarda Alman sosyolojisinde gerçek bir etki sağlayan eleştirel sosyolojinin başını çeken özellikle Adorno'dur. Altmışlı yıllardaki öğrenci isyanları bağlamında Eleştirel Teori bir süre için toplumsal eleştirinin önemli referanslarından biri oldu. Bu sosyoloji düşüncelerini açıkça ifade ederek Alman sosyolojisinin gelişim merkezlerinden birini temsil eder. "Geleceğin akılcı şekillendirilmesi fikrinin daima rehberliğinde olan [...] düşünceyi ve analizi geliştirmek [...] önem taşımaktadır..." (Horkheimer, 1964b, s. 265).

Ellili yıllardan itibaren sosyoloji çalışmaları Institut für

Sozialforschung'un araştırmalarına egemendir. Yayınlar bunu göstermektedir: 1955-1971 arasında 25 sosyoloji eserinden oluşan bir dizi yayınlanmıştır: *Frankfurter Beitäge zur Soziologie (Sosyolojiye Frankfurt Katkıları)*. Bu yayınlarda özellikle Alman toplumunun faşist geçmişini ve Alman "ekonomik mucizesi"nden kaynaklanan olguları işleyen ampirik incelemeler yer almaktadır. Adorno ve Horkheimer, Enstitü'de sürdürülen çalışmaları teorik olarak derinleştirerek ve sentezini sunarak eleştirel toplum teorisini geliştirmeyi amaçlamaktadırlar.

Sosyolojik çalışmalar, "social research" ya da "toplumsal terapi" yoluna girmek için bir tür "rota değişikliği" asla değildir. Marx'a göre eleştiri silahı silahların eleştirisinin yerini tutmasa da, yeni Almanya'yı ortaya çıkarmış olan silahların ve çatışmaların bu eleştirisi ancak sağlam biçimde yapılandırılmış bir Eleştirel Teori yardımıyla mümkündür. Frankfurt Okulu'nun eleştirisi, tekrarın ve akademik bilgiçliğin içinde de yok olmaz. Bu eleştiri, tikel olgular üzerinde durarak, toplumun genel analizini ifade eden diyalektik ve ister istemez tamamlanmamış bir düşüncedir.

Horkheimer ile Adorno'nun diyalektik düşüncesi aynı zamanda kendi dönemlerinin düşüncesidir: Almanya'da faşizmin askeri sonu, "bloklar"ın oluşumu ve soğuk savaş. Doğrudan doğruya Almanya'yı ilgilendirmesi açısından, bundan böyle (en azından) biri doğuda öteki batıda iki Almanya olduğunu unutmamak gerekir. Batı, belli bir süreklilik görülse de, faşizmin basitçe sürekliliğiyle karşı karşıya değildir. Keza, Aufklärung projesinin gerçekleştirilmesi de söz konusu değildir. O dönemin FAC'ı yeşermekte olan bir kapitalist toplumdur ve akla sürekli olarak akıldışı bir biçimde gönderme yaparak örgütlenmekte ve yapılanmaktadır. Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği eleştirinin çıkış noktası işte budur!

Yöntem Sorunları: Ampirik Olgu ve Teori

Toplumu anlaşılır kılmak için sosyoloji, açıkça ve teorik olarak önceden geliştirilmiş çok sayıda yöntem, kavram ve kategoriden yararlanabilir. Tabu yöntemler yoktur. Buna karşılık, araştırma süreci içinde bu aletlerin aşkınlığı hedeflenmelidir, yani bu aletler aşılmaları için kendi sınırlarına kadar itilirler.

Bu aşkınlığın nedeni nedir? Aletler sosyoloğu zorlar. Oysa, farklı sosyolojik akımların ortak özlemi olan "gerçeği kavramak," aslında genellikle gerçekliği, bilgi üretiminin "prefabrike" kalıbına girmesi için zorlamak anlamına gelir.

Adorno (1957) kendi kendine dayatılan bu kısıtlamaların aşılmasını talep eder. Elbette bu her önüne gelenin yapılması ya da *anything goes* demek değildir. Yerleşik yöntemlerin bu aşılması, onu özel, yani diyalektik bir araştırma stratejisine yöneltir:

– kendi deneyiminden ve yaşanmışlığından güç alan "ben", yani araştırmacı-sosyolog, kendisi ile konusu arasında esnek bir bağ kurar. Toplumun olduğu kadar kendi teorisinin de yaratım sürecinin bilinçli faili olur. "Ben" "özne-ben" olmuştur. Bu, "toplumsal olgu" (Durkheim) anlayışının tersidir;

– "Hakikati aramak", bu dünyayla ilgilenerek bulduğum şeyi kamuya açıklamaktır. Terimin gerçek anlamında hakikat aşikârdır. Onu görürüm. Zaten bu nedenle, gözlemleri araştırma aleti olarak kullanmayı akla yatkın bulabilirim. Adorno'nun fizyognomik olarak adlandırdığı şeyin temeli budur;

– Araştırmacı "işin içinde" (Sartre) olduğundan, araştırma süreci ile kavranılır kılma süreci dramatik ve acılıdır, çünkü bu süreçler, sürdürdüğümüz "yanlış yaşam" –mevcut haliyle dünyanın parçalanması ve saçmalığı– içinde (tohum halinde ve olasılık olarak) var olan "gerçek yaşam" olasılığının kanıtlarıdır.

Farklı ampirik yöntemler, uygulanan kurallara bağlı olarak araştırma nesnesinin farklı vizyonlarını üretir. Bu sonuçlar indirgenemez kabul edilir. Ayrıca, sosyolojideki tek geçerli ve kabul edilebilir yöntemler ampirik olanlar değildir, ama Adorno bunları geleneksel (Alman) sosyolojinin taşralılığına karşı savunur. Ampirik yöntemler ve özellikle standartlaşmış yöntemler günümüz toplumunun durumuna ve "bizim teknik uygarlığımız içinde insanların standartlaşmasına" (s. 215) denk düşer. İnsanlar idari nesnelere indirgenmiştir.

Sosyolojik olarak konuşursak, "var olan"ın saptanması, yani toplumsal burada-varlığın saptanması, akılcı ve eleştirel değildir. Akılcı ve eleştirel bir teori geliştirebilmek için öncelikle akla yatkın ve sağlam argümanlara (özgürlük, özerklik, mutluluk...) dayalı ölçütler gerekir. Ardından, sosyoloji sistematik kuşkudan yararlanmalı ve müspet bilimlerin yöntemlerini reddetmelidir. Toplum analizi için bu yöntemler saçma değildir, toplumsal tutumların standartlaştığı şeyleşmiş topluma bir anlamda denk düşerler. Buna karşılık, sosyolojiyi şeylerin bu durumunun tarifiyle sınırlandırmak istemek, yalnızca şeyleşmeyi güçlendirir, ama asla anlaşılır kılmaz. Özellikle standartlaşmış tutumlara yönelik bakış, tahakkümün ve iktidarın içini boşalttığı gibi, sosyolojik analizin aşma olasılığının da içini boşaltır. Bu nedenle sosyologlar teknokrat ve uzman olma riskiyle karşı karşıyadırlar.

Sosyolojik araştırma konusunun yöneldiği olgu ve "toplumsal olgu"lar her zaman için toplumsal olarak koşullanmışlardır. Toplumsal olgular faillerin olası her düzlemdeki eylemlerini önceden şekillendirirler. Horkheimer bu anlamda, daha otuzlu yıllarda, "oldu bitti"lerden söz eder (Horkheimer, 1937). Bütünlük olarak toplum ile çeşitli tikel olgular arasındaki ilişkinin matematik bir tutar fikriyle *–a*'ları içeren *A–* alakası yoktur. Toplum bir dolayımlar ilişkisidir. Bu nedenle, bu

toplumun her bir öğesinin içinde, her olgunun içinde toplumun bütünü bulunabilir; çünkü her (tikel) öğeyi niteleyen şey, ötekiyle olan bağdır. Kapitalist toplumda, dolayımları ve toplumsal ilişkileri niteleyen şey (ticari) mübadeledir. Marx'a açıkça göndermede bulunan Adorno ve Horkheimer, eşitler arası mübadele gibi gözüken şeyin –ki aslında böyle değildir– bu meta mübadelesi ilkesi olduğunu vurgularlar.

Eleştirel sosyoloji, az çok felsefi anlamda, hem ampirizmden hem de toplumsal teoriden yararlanır: Olgulara nüfuz etmeli, onlarla "dolmalı" (Adorno), aynı zamanda da, teorik olarak geliştirilmiş belirgin kavramlardan yararlanmalıdır.

Frankfurt Okulu'nun yöntemsel çalışmaları bu genel düşüncelerle sınırlı kalmaz. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çalışmalarının sürekliliği içinde, Enstitü yöntemlerini yetkinleştirir. Okul'un sosyoloji yöntemine en belirgin katkılarından biri olduğu kesin olan "grup deneyimi" üzerine önemli araştırmayı vurgulamak gerekir. Grup tartışması, belli ölçütlerle oluşmuş bir grubun kanaatini kavramayı mümkün kılar. Grup kanaatini sanki gündelik bir tartışmadaymış gibi ifade eder. Horkheimer'in (1960b) vurguladığı gibi, bu yöntemin hedefi irasyonel malzemenin sosyologların önüne koyduğu sorunları aşmaktır. Öncelikle, grup tartışması deneyime katılan grupların gayriresmi kanaatlerini ortaya çıkartır. Ardından, bu irasyonel üzerinde çalışmayı mümkün kılarak, yalnızca (Hegelci anlamda) kanaatleri değil, grupların konum ve tutumlarını, keza gruplara tabi bireylerinkileri ortaya çıkarmayı sağlar.

Bu yöntem, başka şeylerin yanı sıra istatistiki incelemeler tarafından da tamamlanır. İstatistikler elbette ki ölçülebilirlik idealini savunurlar.[1] İstatistikler hakkaniyet ideolojisinin taşıyıcısıdır. Oysa, hakkaniyet meta mübadelesinin ilkesi-

1- Bununla birlikte, Horkheimeir Amerika Birleşik Devletleri'nde geliştirilen ampirist yöntemlerin ve istatistiklerin eleştirisini sürdürmektedir.

dir, eşitlik ilkesini çoğu zaman silip atan burjuva toplumunun çimentosudur. Yöntemsel olarak konuşursak, yerleşik ampirik yöntemlerin sınırlarını göstermek ve aynı zamanda, Horkheimer'in Almanya'daki geleneksel sosyolojiyi nitelemesiyle, teorik spekülasyondan ayrılmak gerekir.

Amerikan sosyolojisinde ve Amerikan örneğini takip eden Alman sosyolojisinde ampirik araştırma, giderek araştırmanın tek meşru biçimi olmuştur. Toplumsal bilimlerde bu araştırma biçimi ile eleştirel toplum teorisi arasındaki bağı kuran eleştirel bir sosyoloji profili şekillenmektedir.

Adorno çok erken dönemde, 1957 yılında, ampirik araştırma ekiplerinde çalışmanın örgütlenmesi ile bunların üretebilecekleri bilgi arasındaki ilişkiye işaret eder. Sosyoloji yönteminin bu yanından disiplin içinde ender olarak söz edilir. *Teamwork,* kolektif çalışma, Alman sosyolojisinde gelenek değildir. Gerçekten de, ellili yıllara dek üniversite çevrelerinde ender rastlanan ampirik çalışmaların parçasıdır. *Teamwork* yalnızca kültür endüstrisinin ölçütlerine denk düşmekle kalmaz, aynı zamanda, teknikler aracılığıyla ekiplerin sıkı denetimini de sağlar. Dahası, farklı işlevleri uyumlu kılar ve böylelikle araştırmacılar birbirinin yerine geçebilirler. Bilgi üretmenin bu biçiminin bedeli büyüktür: Üretkenlik artışı bilginin yeniden-üretimiyle olur. Adorno sonuçların en aşağı düzeyde müsavileştiğini saptar. Bu araştırmalar boyunca en makul sorular kullanılmaz olur. *Teamwork,* sanıldığı üzere, bireysel çalışmanın araştırmada daha fazla dayanışma yönünde aşılması demek değildir. Bu formüle göre işlev gören araştırma ekipleri, tinsel bir topluluk özelliklerine sahip değildir. "Tinsel topluluklar, gruptakilerin üçüncü bir şahıs adına, hareket halindeki nesnel bir şey adına birbirine bağlandıkları yerde oluşur" (Adorno, 1957a, s. 498). Adorno'nun bu tür tinsel topluluğu hedeflediği kolaylıkla anlaşılır. Buna karşılık,

team-work son derece şeyleşmiş bir çalışma biçimidir, burada bireye yer yoktur.

Bu düşünmeler Eleştirel Teori'nin pozitivizmle uzun çatışmasının parçasıdır. Adorno'ya göre, ellili yılların sonunda Alman sosyolojisinin ampirik araştırması özellikle kamuoyu yoklamalarından ve istatistiki çalışmalardan ibarettir. Sosyoloji disiplini farklı yöntem ve aletlere sahiptir. Bunlar sosyolojinin "toplumsalın belli bir biçimini" (Adorno, 1957, s. 196) ele alması olgusuyla çok soyut olarak birbirine bağlıdırlar. Aslında ampirik araştırmanın ne ortak nesnesi vardır ne de yöntemleri. Bununla birlikte, şematikleştirirsek, iki araştırma kutbu saptayabiliriz. İlki, toplumsal bütünlük ve toplumun "hareket yasaları" üzerine incelemelerden oluşur. İkincisi, toplumun tikel olgularıyla iradi olarak kendini sınırlayan araştırmalardan oluşur. Bu ikinci durumda, "toplum" kavramı basit bir spekülasyon halini alır. Birinci durumda, toplum geleneksel olarak felsefede (ebedi) öz ya da tin olarak adlandırılan şeyin yerini tutar. Bu durumda teori "makineyi gizlice bir arada tutan şeyi" adlandırmak ister. "Basit varlığın saçmalığına katlanamayan idea arzusu, büyü bozumu çabası içinde sekülerleşmiştir" (s. 196). İkinci kutbu oluşturan akım, "toplumsal bilimlerde ampirik araştırma" adı altında bu çabaya karşı şekillenmiştir. Almanca ifadenin kelimesi kelimesine tercümesi, neyin söz konusu edildiğini açık seçik ortaya koyar: olguların sosyolojik araştırılması. Auguste Comte'tan bu yana, bu pozitivist akıma model olarak hizmet eden şey müspet bilimlerdir.

Oysa, diyalektik düşünür olan Adorno'ya göre, toplumsal bütünlüğü düşünmek bu bütünlüğün aşılması anlamına gelir. Topyekûn toplumu hedefleyen düşünme çabası "ampirik doğrulama"ya indirgenemez, çünkü toplumu topyekûn ele alan fikirler toplumsal olguları aşar. Eleştirel Teori, sahip oldu-

ğu kavramlarla olguların gerçekliğinin karşı karşıya gelmesiyle kendini sınırlamaz. "Şey"in, yani araştırma nesnesinin kendine dair oluşturduğu fikri arar ve bu fikir ile "şey"in varlığını karşı karşıya getirir (s. 197). Böylelikle, birbirlerini karşılıklı olarak çağıran olasılık ve gerçeklik arasında nesnenin ataletini yok edebilir. Sonuç olarak, bu ilişkiyi formüle edip ifade eden teori ister istemez eleştireldir. Yalnızca kuralları, düzeni formüle etmek ve pozitivist akımın belirttiği gibi, teşhiste bulunmakla yetinilmez.[2] Ampirik sonuçları tümdengelim yoluyla uzatarak ve montaj yaparak bir toplum teorisi geliştirilemez. Daha ellili yılların başında, ampirik sosyoloji egemendi çünkü işletmelerde ve idarelerde kolaylıkla uygulanabiliyordu: Günümüzün deyişiyle, uygulamalı bir bilimdi.

Gerçekte, ampirik yöntem her zaman en iyi yöntem değildir, hele ki kabul edilebilir tek yöntem hiç değildir. Kendi araştırma konusunun sınırlarını aşamaz. Çoğu zaman tersini söylese de, öznellik tarafından yönlendirilir. Ampirik araştırmanın nesnelliği, nesnenin nesnelliğinden değil, yöntemlerinden dolayıdır. Örneğin istatistikler öznelerden söz eder. Buna karşılık, toplumsal nesnellik, yani toplumsal ilişkiler, insanların içinde hareket ettikleri kurumlar ve farklı güçler, kısacası "pratiko-inert alan" (Sartre) ampirik yöntemlerin dışında kalır ya da bu yöntemler tarafından ancak marjinal olarak dikkate alınırlar. Ampirik yöntemlerin ezici ağırlığı, kısmen araştırma fonu sağlayıcıların taleplerinden kaynaklanmaktadır. Ampirik yöntemlerin kendisi başka geçerli yaklaşımlara hoşgörü göstermez.

Bu ampirik yöntemler insanı kendi argümanlarının merkezine patetik bir şekilde yerleştirir; ama sözünü ettiği insanlar aslında toplumsallaşmış insanlardır. Aynı zamanda toplumun

2- Bugün bile sosyoloji alanındaki çalışmaların çoğu –örneğin Bourdieu'nünkiler– bu mantığa dahildir.

nesnesidirler, şeyleştirilmişlerdir, ama yöntem bunu açıklamaz. "Yöntem şeyi fetişleştirme ve kendisi de bir fetiş olma eğilimindedir" (s. 201). Ayrıca ampirik araştırmaların çoğu, başka araştırmaların sonuç ve yöntemlerini elden geçirmekle yetinirler. Bu araştırmalar temel önem taşımaktan çıkarlar, hatta çoğu zaman önemsizleşirler. "Büyük felsefelerin tanımlara yönelttiği itirazlar, fazlasıyla kibirli davranarak unutulur"[3] (s. 201).

Sosyoloji müspet bilim yöntemlerinden yararlanamaz. Eğer bunu yaparsa, insanları nesnelere indirgeyen toplumsal ataleti ölçmüş olur yalnızca. İnsanlar bu durumu "ikinci doğa"larıymış gibi yaşarlar. Buna karşılık, içinde "amfibi" (Horkheimer ve Adorno, 1947, s. 50) gibi hareket ettikleri (tepki gösterdikleri) bu toplumsal ilişkilere de maruz kalmaya devam ederler. Kamuoyu yoklamaları bu duruma gayet iyi denk düşer; hatta Weber'in kavrayıcı sosyolojisinden çok daha iyi örnek olurlar. "Bu *adaequatio rei atque cogitationis** doğru olmak için özdüşünüme hâlâ ihtiyaç duyar" (Adorno, 1957, s. 203). Bu özdüşünüm olmaksızın, ampirik araştırma dünyanın bizi yaptığı şeyi "şeyin kendisi" olarak kabul eder. Bir olguyu kavranılır kılmak için, "tepkiler ile yaşanmışlığın anlamı arasındaki ilişkiyi anlamak gerekir" (s. 203). Niceliksel analizler ile niteliksel analizler arasında bunca sık sözü edilen çelişki bir mutlaktan başkası değildir: Biri diğerine ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, tümdengelim ile tümevarım arasındaki tartışma da diyalektiğin bilimci dengidir.

Pozitivizm ne derse desin, Adorno ve dostları için toplum bir ve bölünmezdir, bir bütünlüktür. Bu anlamda sosyolojinin temelidir. Sosyoloji, basitçe bir ideoloji olmamak için bunun

---

3- Adorno'nun burada Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ve Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ikinci bölümüne gönderme yaptığı anlaşılır.

*"Şey ile düşüncenin denkliği" anlamında Latince söz (ç.n.).

farkına varmalıdır (s. 205). "Toplumsal bilimlerde yasaların genelleşmesi daima ve esasen, tarihsel yoğunlaşması içinde genel ile tikel ilişkisine gönderme yapar" (s. 206). Toplumsal antagonizma, tutumun homojenliğini açıklayacak merkezi "yasa"dır. Tutumlar, tümlük ile tikel arasındaki bağı kapsayan faillerin akıllarının dolayımından geçmiştir. Bireyci bir toplumun birlik ilkesi kanaattir; bununla birlikte, bireylerin genele itaati onları "kişilik maskeleri" (*Charaktermasken*) haline getirir, yani toplumsal bir işlevin (kişilik) temsilcileri (maskeler) yapar.[4]

Egemen söylem tersini iddia etse de, toplumsal teori ve ampirik araştırma birbirini gayet iyi tamamlayabilir. Bununla birlikte bu evlilik gerçekleşmemiştir. Ampirik araştırma, tümlüğü metafizik bir önyargı olarak kabul ettiği andan itibaren yanlış bir hal alır, çünkü yöntemleri bu tümlüğü kavramasını sağlamaz.

Bu araştırma kendi konusuna uyum sağlar. Ampirik araştırmayı niteleyen kaderci ton, meta mübadelesinin ifadesidir. Elbette ki bu, herkesin ve her şeyin meta mübadelesine doğrudan doğruya indirgenebilir olduğu anlamına gelmez. Buna karşılık, mübadele edimi içinde, mübadeleye yönelik olarak (ölü ya da canlı) nesneler, soyut bir eşdeğer sayesinde birbirlerine indirgenebilir olur. Toplumun işleyiş yasası budur ve bütün insanlar buna tabidir ve toplum çerçevesi içindeki eylemlerin modeli de budur.

Ampirik araştırma, topluma "toplumsal bağ"ı kavrayacak kadar derinden nüfuz edemediğinden, neyin iyi neyin kötü olduğunu, neyin önemli neyin göz ardı edilebilir olduğunu söyleyen uzmanların egemenliğindedir. "Bilim şu anlama gelir: Gözlemlenen görüngünün olmak istediği şeyin hakikati-

4- Marx bu tuhaf kavramı, sermayenin "kişilik maskesi" olan kapitalistle karşılaştırarak açıklar.

ni ve yalanını kavranılır kılmak" (s. 212). Yöntemsel olarak konuşursak, ampirik araştırma nesnelerinin dolayımlı ve şeyleşmiş nesneler oldukları saptamasından yola çıkmamız gerekir. Bu nedenle dolaylı yöntemler geliştirmeliyiz. Kamuoyu soruşturmaları –Adorno'nun Hegel'e gönderme yaparak yazdığı gibi– "yanlış bilinç"i ifade ederler.[5] Kanaat mutlak kabul edildiğinde ve kanaatlerin ortalaması hakikat olarak ele alındığında, bu soruşturmalar –ampirik araştırmanın açıklamaları olarak– ideoloji halini alır. Felsefenin katkısı, bizim toplumumuz için gayet karakteristik olan şeyleşmenin ve nesnelleştirmenin ortaya çıkarılmasından ibarettir (Adorno, 1957, s. 215-216).

Araştırma Alanı

Adorno ile Horkheimer'in sosyolojik çalışmaları son derece geniş bir alanı kapsar. Bunu açıklamak için sosyolojinin geleneksel ve akademik bölümlerine gönderme yapılsa da, Adorno ve Horkheimer'in çalışmalarının hem işyeri sosyolojisini hem de "boş vakit" sosyolojisini kapsadığı, hatta spor sosyolojisinden ve kültür sorunlarından geçtiği rahatlıkla saptanır. Bu incelemelerin önemi elbette ki ansiklopedik ufuk turundan ibaret değildir. Bunlar –tümeli ve geneli bulma amaçlı– özgül toplumsal görüngüler üzerine düşünmelerdir.

İşyeri

Enstitü'den bir ekibin sürdürdüğü işyerlerindeki toplumsal ortam üzerine araştırmaya dayanan Horkheimer, işyeri sosyolojisi alanında "insanları büyük işletmeler içinde" çizer

5- Hegel'in *Philosophie des Rechts*, § 318'idir sözü edilen.

(1955a). O dönemde çok yaygın olan ve öznel tepkileri bir araya getiren "işyeri ortamı" kavramı biraz flu olsa da, işyerlerinin gerçekliğinde ağırlığı olan, "kendine özgü bir yapıyı, bir işyeri faktörü"nü belirtir (s. 96). Beş işyerinde yürütülen soruşturmada araştırmacılar işçilerle birlikte, aynı zamanda da kadrolarla, personel delegeleri ve sendika delegeleriyle birlikte, bütün toplumu ilgilendiren birkaç önemli sorundan da söz ederler.

Gerçekten de, işyeri sosyoloji açısından bir *terra incognita* değildir: Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu kadar Almanya'da da başka sosyolojik çalışmaların gösterdiği topluma katkısı bilinmektedir. Sosyolojik işyeri analizlerinin "genel ufku" (s. 97) öncelikle, hâlâ varlığını sürdüren ve sınıf bilincine sahip bir işçi sınıfından ibarettir. Vaktiyle bütün olarak işçi ve emekçiler, kamusal uzama ve politik teorilere egemendiler. Bununla birlikte günümüzde pozitivist araştırmanın çıkardığı tabloda bunların varlığı birer "beyaz leke"dir. İşçiler sosyolojinin meçhul kişileridir ve Horkheimer bu toplumsal sınıfı kavranılır kılmak için gerçek bir bilimsel çabaya çağrı çıkarır.

Bununla birlikte, biliminsanı olmayan her katılımcının bu araştırmada yer almakta kendine özgü bir çıkarı vardır. Çoğu için bu, araştırmacıları harekete geçiren çıkardan çok farklıdır. Bu çalışmayla ilgilenen işyeri yönetici ve mülk sahipleri bunu kârlılığı ya da üretkenliği artırmanın ve personellerini daha iyi yönetmenin bir yolu olarak görürler. İşçiler, başka şeylerin yanı sıra, kendi çalışma yaşamlarını ve bunu iyileştirmenin imkânlarını daha iyi anlamak isterler. Buna karşılık, işyerinin etkisi, çalışma yeri ve zamanıyla sınırlanmaz, işçilerin gündelik yaşamlarında da belirleyici bir rol oynar. "İşyeri rasgele bir şey değildir. Olayların aşağı yukarı iyi gittiği bir yerde, işyerine bağlılık yerleşir" (s. 96). İşyeri aynı zamanda Alman sendikalarının örgütsel merkezidir; bu da sendikaların

konumunu son derece karmaşıklaştırır. Sendikalar işyerinin dışındaki basit bir muhalif güçten fazlasıdırlar ve işyerinin içinde olup biteni öğrenmekte büyük çıkarları vardır.

Soruşturma konusu mütevazıdır: kamuoyu yoklamaları yoluyla, bir yanda kanaatleri, diğer yanda deneyim ve tutumları dikkate alarak "işyeri ortamı"nı kavramak, sonunda da bütün bunları işyeri içindeki toplumsal durumla ilişkilendirmek.

Araştırmacılar ekibi söyleşilerden ve grup tartışmalarından, Enstitü'nün sosyolojik araştırmalarının artık karakteristiği olmuş araştırma tekniklerinden yararlanır. Grup tartışmalarında, "işyeri ortamının tezahürleri"ni (s. 100) görmek mümkün olmuştur. Bununla birlikte, Horkheimer'in vurguladığı gibi, analizin büyük bölümü sezgiselliğini korur.

Yedi temel sonucu akılda tutmak gerekir:

– Ücretliler için en fazla önem taşıyan şey para ve gelirdir, ardından istihdam güvencesi, hiyerarşideki üstlerin minneti ve toplumsal avantajlardır;

– ücretlilerin işyeriyle ilişkisi: egemen olan yan, istihdam güvencesi duygusu, mevkilerini korumanın verdiği minnet ve tatmindir;

– "işyeri ortamı"yla ilgili olarak maddi ve manevi unsurlar ayırt edilemez;

– grup halinde çalışma son derece değerlidir;

– olumsuz yanlar arasında, üstlerin son derece sert üslubu ve –özellikle Doğu'dan gelen göçmenlerin sözünü ettiği– ücretliler arasında irtibat yokluğu yer alır;

– işçiler özellikle kendilerini doğrudan doğruya ilgilendiren kişi ve ilişkilerle meşgul olurlar. Bu saptama ortak-yönetim için çok yararlıdır;

– artan işsizlik (1955'te) "işyeri ortamı"nda bir değişimin habercisidir.

Memurlar

"İşyeri ortamı" üzerine araştırmada, merkezi işgal eden işçilerdir. Bir başka sentez makalede Horkheimer memurların toplumsal konumu üzerine bir araştırmanın sonuçlarını verir (1958). Aslında, Enstitü'nün "sosyolojik" konularının ilkini tekrar ele almaktadır. Memur kavramı son derece fludur ve işçilerle memurlar arasındaki alışıldık ayrımı sürdürmek güçtür: Hukukta bile fark, işçiler için kol emeği, diğerleri için kafa emeği üzerinde temellenir. Ama gerçekte bu çalışma biçimleri neyin ifadesidir? Ekonomik düzendeki bazı ölçütlere ve çalışmanın teknik ölçütlerine dayanan Enstitü'nün incelemesi üç memur grubunu birbirinden ayırt eder:

– Teknik, idari ve ticari oluşumun "zirve"si, inisiyatif alan ve emir verenlerdir. Fransa'da bunlar yönetici kadrolardır;

– "Orta grup": birinci gruba yakın olan bu kesim, mesleki deneyimleri sayesinde kariyerlerinde ilerlemiş kişilerden oluşur;

– "Alt grup" uygulayıcılardan oluşur. Bunlar, çalışmayı giderek daha mekanikleştiren ve anlamdan yoksun bırakan sanayileşmesinin ürünüdür.

Sosyolojik analiz tanımlarla sınırlanamaz. Memurların toplumsal kökeni nedir? "Zirve" üyelerin kendi kendine katılımıyla yenilenmektedir. Diğer iki grupta, mesleki olarak başarısız kalmış eski serbest meslek üyeleri, memur karıları, eski küçük patronlar, ustalar, yani eski kalifiye işçiler bulunmaktadır. Onların "zihniyet"lerinde, 40 yaşın üstünde olanlarda, çalışmalarındaki değişimlerden ve gençlerin rekabetinden kaynaklı derin bir yönelimsizlik saptanır. "Kendi içinde çok olumlu kabul edilmesi gereken" (s. 115) çalışmanın rasyonelleşmesi, bir işsizlik tehdidine dönüşür.

Bu tehdit mevcut toplumsal değişimlerle –örneğin, gelenek-

sel aile ağının çöküşü ya da işyerlerinin gerektirdiği profesyonel kalifikasyon değişimi– birlikte görülür. Bu memurların en karakteristik özelliği olan sadakat, "gençler"in nitelikleri karşısında büyük ölçüde değer yitirmiştir. Canlı, hızlı, uyum sağlayabilir ve iş bilir olmak gerekir. Bir diğer örnek: Yaşlanmak arzu edilmez. Yaşama umudu arttıkça, mutluluk umudu azalır. Yaş ilerledikçe hareketlilik giderek güçleşir ve ancak büyük işyerleri gerçek kariyer imkânları sunabilir. "Otomatize işyerinde [...], memur test edilmiş bir işgücü halini alır" (s. 117). Onun nitelikleri ve kalifikasyonu değer yitirmiştir ve Horkheimer'in Friedmann'a açıkça gönderme yaparak yazdığı gibi, "makinelerin gediğini kapayan" biri olur. Bilinçlerinde ve dünya görüşlerinde memurlar kendilerini toplumsal ölçekte hâlâ işçilerin üzerine koyarlar. Bu olgu bilinmektedir, ama Horkheimer onların kendilerini –eğer var olmuşsa bile– artık var olmayan bir toplumun ölçütleriyle sınıflandırdıklarını belirtir. İnsanlar toplumsal değişimi anlamalıdırlar ve günümüz toplumu içine kendilerini yerleştirmeyi öğrenmelidirler. İşçilerin çoğu görevinin memurların çalışması kadar entelektüel faaliyet, sorumluluk ve inisiyatif gerektirdiği ampirik olarak çok kolaylıkla gösterilebilir. Aynı şekilde, farklı toplumsal grupların tüketimi ve kültürel faaliyetleri de giderek daha fazla birbirine benzemektedir. Buna karşılık Horkheimer, ücret, formasyon, toplumsal ün ve prestij farklılıklarının varlığını sürdürdüğünü, keza sendikal örgütlenme ve politik tavırlarla ilgili farklılıkların da varlığını sürdürdüğünü vurgular (s. 121-122). Alman toplumu kimi sosyologların (özellikle Schelsky) ve kamuoyunun bir bölümünün ileri sürdüğü gibi son derece "müsavileşmiş" bir toplum değildir.

Horkheimer ağır işleyen bir eğilimi savunur: Teknik ve ekonomik gelişimin ardından (*sic*), memur ve işçi statüleri giderek birbirine daha çok benzer. Amerika Birleşik Devletleri'nde

olduğu gibi, Almanya'da da gerçekten birbirinin yerine geçebilir bir işgücünün doğması beklenebilir (s. 123-125).

Modern Toplumda İnsan

"Her şeye nüfuz eden endüstri"nin (Horkheimer, 1960a, s. 132) yol açtığı modern toplumda insanın değişimi mesleki veçhelerle sınırlı değildir. Günümüz ailesinin on dokuzuncu yüzyıl burjuva ailesiyle ortak pek bir yanı yoktur. Aile, kendi yaşamlarına hâkim olabilen ve hayatta kalma mücadelesini kazanabilen bireylerin yeniden-üretimine hizmet eder. Geleneksel baba tipi yok oluyor, çünkü bu rol burjuva toplumunda varlığını sürdüren son feodal kalıntıların parçasıdır. Bu kalıntılar yavaş yavaş tasfiye ediliyor.[6]

Eğitimde yardım ve hoşgörü, vaktiyle sertliğin ve ciddiyetin işgal ettiği merkezi yeri almaktadır. Ailelerdeki bu değişimin bedeli *Innerlichkeit*'in, yani bireyin entelektüel, duygusal ve ahlâki gelişiminin azalmasıyla ödenir (s. 133). "İçsellik" uzun bir çocukluk sırasında yavaş yavaş oluşur; bu süreçte baba nispeten özgürdür ve efendidir. Bu topluluk çocuğun bir tiran olmaya ihtiyaç duymamasını sağlar. Buna karşılık günümüzde çocuğun topluma dolaysız bağlılığı nedeniyle, çocukluk çok kısalmıştır. *Innerlichkeit,* tıpkı (kendi kararlarını kendi alma basit anlamı içinde) özerklik zevki, özgür imgelem ve *Bildung* zevki gibi adım adım yok olur. "Ahlâki tözün yerini emirler, kullanma kılavuzları ve idealler alır" (s. 134).

Toplumsal değişime sıkı sıkıya bağlı olan bireyin değişimi, burjuva ailesini ve bu ailenin ürettiği niteliklerin değerini esirgemez. Vaktiyle, burjuva için *Akademiker,* yani üniversite eğitimi görmüş kimse, burjuvanın sahip olmadığı Latin ve Yunan kültürü bilgisi ve *Bildung*'u dolayısıyla danışman olarak

6- İflas eden geleneksel işyerleri gibi. Buna karşılık, bu iflas, memuru günümüz toplumunda egemen tip olarak doğurdu.

çok önemliydi. Ama artık bundan böyle burjuvaya danışmanlık yapan kişi uzmandır. "Kamusal ilişkiler de bireysel ilişkiler gibi uzmanların bir özelliği olmuştur" (s. 134). Ayrıca, kadınlar işbölümünün belli bir sektöründe basit ekonomik öznelere indirgenmişlerdir.[7] Kimi "işlev-dışı kalifikasyonlar"ın teknik gerekleri ile gençliğin teknik gerekleri arasındaki bağlantı sonucunda, "organik olarak, yavaş yavaş ve kısmen geliştirilmiş karakter özellikleri olan talep, rasyonellik arttıkça azalır. Bu kişilik özellikleri, müzelik parça olarak gelişimlerine yol açan ilkenin kurbanıdırlar" (s. 137).

Toplumda müsavileştirilmesi güç bir eğilim mevcuttur, diye açıklar Horkheimer şehir ile köy arasındaki ilişkiden esinlenerek. "Köylüler uygarlaşırken şehirler yeniden-ilkelleşir" (s. 138). "Aygıt", şimdiki zamana sabitlendiğinden, geçmişten, bellekten ve de imgelemden kolaylıkla vazgeçebilen entelektüel bir yönelim gerektirir. Var olana bu sabitlenme çalışma alanını büyük ölçüde aşar. Toplumsal değişim, başka şeylerin yanı sıra, toplumsal rollerin hızla yeniden tanımlanmasından da oluşur. "Eğlence yüzeyselleşir, inançlar yük halini alır" (s. 139). Misafirperverlik bile yerini aygıtlara bırakır: Pikap, radyo ve televizyon sessizliği doldurur. Bu makineler bundan böyle toplumsal bağ modeli olarak hizmet ederler. Suskunluğun içinde bir söylem varmış yanılsaması yaratırlar. Düşüncenin sürati şehirlilerin kendilerini ifade etme yeteneğini yitirmelerini önlemez.

İnsanlar, birbirlerine yakınlaşmadan benzemeye başlarlar. Standartlaşırlar. Eşitlik ilkesi aileye nüfuz eder, bu durum kamusal alan ile özel alanın ayrımının kısmen silinmesine yol açar. "Kadının özgürleşmesi bir erkek gibi dövüşmesi anlamına gelir" (s. 139). Erkek ve kadın "partner" olurlar ve bas-

7- Kadınlar konusunda bkz. Horkheimer, 1960a, s. 135-136.

makalıp gülümsemeleri yaşadıkları büyüyen tecridi güçlükle gizler. Emeklilik bile üzücüdür. Sefalet nedeniyle değil; başka bir şey hayal edilemediğinden. Meslek yaşamıyla birlikte, bir anlamda yaşam da sonlanır. "Boş vakit" çalışmaya fazlasıyla benzeyen faaliyetlerle doldurulur: ufak tefek ev işleri, "aletlerin karşısında olmak" (s. 139), yani televizyon seyretmek ya da radyo dinlemek. "Teknik zaman kazandırdı, ama bu zaman herkes için önceden örgütlenmiştir. Herkes her zaman meşguldür" (s. 40). Bu hiperaktiviteye rağmen, insanlar giderek pasifleşir. Doğaya hâkim oldukları ölçüde, toplum karşısında, aynı zamanda da kendileri karşısında güçsüzleşirler. İnsanlar giderek makineler gibi hareket ederler ve yalnızlık büyür. Toplum toplumsal sınıfların atomize olması yönünde ilerler. Bununla birlikte, insanların kendi durumlarını düşünmeleri ve özerklik kazanmaları gerekir.

Diğer yandan Adorno, liberalizmin ilan ettiği haliyle kişilik idealinin çözülmekte olduğunu acı acı saptar. "Kişi kendinin maskesinden başka bir şey değildir" (1966c, s. 54), diye yazar, Marksist fetiş teorisine imada bulunarak. Bu idealin gerçekleşemez olduğu ortaya çıktıkça, bu imkânsızlık norm halini almıştır: "Olamayacak olan olmamalıdır" (s. 55).

Birey ve Örgüt

Adorno örgütü (Weberci ölçütlere göre) sosyolojik düşüncenin en önemli konularından biri olarak kabul eder. Örgütün hedefi ve erekliliğine asgari araçla ve mümkün olan en etkili biçimde erişilmelidir. Örgütlenmenin failleri özellikle bu örgütlenmenin amaçlarını gerçekleştirme aletleridir. Ve sırası geldiğinde örgüt de işe yarar: Fail orada hayatını kazanır, sonuçlardan mali olarak yararlanır, vs. Örgütlenmedeki insani ilişkiler amaçların dolayımındadır, dolaysız insani ilişki yoktur. Örgütlerde egemen olan heteronomidir. Bu nedenle, örgütlerin

özelliği yabancılaşma ve şeyleşmedir. Örgütler atalet içinde, soğukluk, yüzeysellik ve şiddet içinde kendilerini gösterirler. Örgütler, yeni teknikler sayesinde, toplumun bütün bölümlerine nüfuz ederler. Bunu yaparken, kendi varlıklarının anlamını ve toplumsal bütünlüğü sömürgeleştirmelerinin anlamını asla sorgulamadan toplumu kendilerine tabi kılarlar. "Şiddetin bulunduğu yerde çıkar vardır, ama özünde bu çıkarlar orada toplanmış olanların çıkarları değildir" (Adorno, 1953, s. 443).

Belli bir noktaya kadar örgütlenme, toplumun doğaya karşı varlığını sürdürmesi için kaçınılmazdır. Örgütler her zaman var olmuş değildir, insanlar tarafından insanlar için oluşturulmuşlardır ve son derece tarihseldirler. Örgütlerin özgürlük potansiyeline açıkça saldırdıkları andan itibaren, örgütlü kişiler örgütlenmenin ilkelerini kavrayabilirler. Örgütten söz etmek için, dünyanın örgütsel ataletini, kişinin bu makinenin küçük bir çarkı olarak varlığını, bireyselliğin, özel yaşamın ve yansımalarının azalmasını yaşamış olmak gerekir. Örgüt, aynı zamanda bir toplumsallaşma ve sözcüğün Weberci anlamında toplumlaşma biçimidir. Örgütlenmenin bağrında kişi kendi güçsüzlüğünü hisseder ve toplumsal ilişkilerin genel eğilimi bu şekilde doğar. Günümüzde var olan şey, toplumun buradavarlığı örgütün ideolojisi olur (s. 455).

Örgütün getirdiği sorunlar bürokrasiyle çözümlenmez. Bürokrasi "idare edilen dünyanın günah keçisi" (s. 446) olmuştur, çünkü birey bürokraside kendisinin kişiliğinden kopmasını ve şeyleşmesini görür, çünkü bürokrasi bunları temsil eder. Bürokrasi toplumun kendi insani hedeflerine yabancılaşmasının ifadesidir; aynı zamanda, beterinden kaçabilmek için herkese hizmet edebilecek akla kanıttır. Örgüt insanlık için bir tehdit midir? Öncelikle, insanlar örgüt kararlarıyla özdeşleşmeseler de onları bir yazgı gibi kabul ederler. Ardından, çalışma süreci, özellikle sanayide çalışma süreci, hizmet eden

özneler yaratır. Üstelik, örgüt insanlar için gerçek bir tehdit oluşturur, çünkü onların dünyanın durumunu kavrama ve buradan uygun bir praksis çıkartma kapasitelerinin gelişimini köstekler. Son olarak da, bu bağlam içerisinde birey kendi tarihsel sınırlarına erişir. "İnsanlar giderek daha nesnel biçimde makinenin parçaları olurlar; kendi kendilerinin erekliliği olmak yerine, kendileri için ve kendi bilinçlerinde birer alet olurlar. İnsanlar yalnızca kendilerinin dışında olan ve kendilerini tehdit eden bir şeye teslim olmuş değillerdir; dışlarında olan bu şey onların özünün de bir parçası olmuştur: Kendileri karşısında dışsallık olurlar" (s. 451).

"Yönetilen bu dünya"da umut artık aşırılıklardan gelir (s. 455). Kamusal alanın akılcı düzeninin düşünülebilir olması için, yönetilen dünyanın öteki ucu olan bireysel bilincin bu yönetilen dünyadaki örgütlenmeye karşı seferber edilmesi gerekir.

Spor

Spor üzerine fikir yürüten Horkheimer yeni bir tutum modelini analiz eder. Sporun büyüyen popülaritesi öncelikle emeğin değişimleriyle açıklanır. Emek giderek daha endüstrileşmiş, monoton ve otomatize bir haldedir. Sonuç olarak kalifikasyonlar değişmiştir. Bundan böyle talep edilen şeyler kesinlik, güvenilirlik ve esnekliktir. Kendiliğindenlik, kişisel ilgi ve fiziksel çaba artık bu taleplerin parçası değildir. Spor da kişisel çabanın bireysel kabul arayışına denk düşer. Başka yerlerde ender rastlanan bir kabuldür bu, çünkü bireyler birbirlerinin yerini alabilir olmuştur. Dahası, arkadaşlığın ve olmayan ideallerin aranışı toplumda spora yeni yerini vermiştir. Son olarak, toplumsal ayrımların dengelenmesi, herkesi seferber eden toplumun bağrında ayrımın temel ölçütünün sarfedilen çaba olduğunu gösterir. Spor etiği ahlâki ölçütlerin eşdeğe-

ridir: Sportmenlik kuralı gereği, "sportif olarak" yapılan her şeye izin vardır. Sporu basitçe "para getiren" bir işe indirgeyen eleştirmenler tamamen haksız olmasalar da işin özüne yönelmezler. Elbette para yoksa spor da yoktur, bunu biliyoruz. Buna karşılık, geçmişteki spordan pek az şey biliyoruz (1963, s. 232-233). Rasyonelleşme sayesinde, cinsiyetler arasındaki ilişkiler, yetişkinlerle çocuklar ve çocukların kendi aralarındaki ilişkiler değişti. Bu nedenle, sporun da toplumsal işlevi değişiyor. Spor, okulun görevini yerine getirmediği bir toplumda gençlerin kendi sorunlarına hâkim olup aşmasına yardım eden kurumların parçasıdır. Okul, çocukları profesyonel kariyerlere hazırlamaktadır. Sporun yöntemleri konformizme ailevi uygulamalardan daha yatkın ve daha sert olsa da, genç burada "kendini dürüstçe değerlendirmeyi ve aynı zamanda başkalarınınkinin yanı sıra kendi zayıflıklarını da kabul ve itiraf etmeyi" öğrenir (s. 232).

Bu spor analizi taslağı derinleştirilmeyi hak etmektedir. Sosyolojik araştırma ekseni olarak Horkheimer şunu önerir:

– bir yanda oyuncular arasındaki ilişkiler, diğer yanda oyuncular ile antrenör arasındaki ilişkiler;
– oyuncu seçimi, yani spor yoluyla toplumsal entegrasyona katılanların seçimi;
– antrenörler arasındaki ilişki;
– seyirci: "motivasyonlar, karakterler, tutumlar" (s. 232).

Aile

Aile, görmüş olduğumuz gibi, uzun süredir Frankfurt Okulu'nun temel inceleme konularından biridir. Çok geç bir tarihte, 1966 yılında, Horkheimer bu soruna geri döner ve aileyi evliliğin geleceği sorunuyla karşılaştırır. Ona göre,

"çekirdek aile" olarak adlandırılan şey, rasyonelleşmiş bütünlük içinde yalnızlığın bir görünümüdür. Aile için en güzel gelecekler tasarlayan toplumsal ütopyalarda sevinilecek bir yan bulunamaz: Platon *Politeia*'da bir anlamda kaliteli çocuk yetiştirmeyi önerir. Bu, aynı amaçla yaratılan Nazilerin *Lebenborn*'unu düşündürmektedir. Morus, Bacon ya da Bebel'e göre tekeşlilik doğaldır; bir oldu bittidir ve aynı zamanda kısmen de olsa kutsaldır. Buna karşılık, Aufklärung sayesinde, evlilik giderek neyse o olarak görülür: genelleşmiş heteronomi aracılığıyla, biçimi toplumsal erekliliğe göre değişen bir aygıt. Bu bağlamda, "geçici, biricik, telafi edilemez olanın düş kırıklığı"nı (Horkheimer, 1966, s. 291) yalnızca "cinsel özgürlük" gösterir.

"Yönetimin topyekûn bir idare halini aldığı" (s. 287) ve bireysel rekabetin yerini kliklerin rekabetinin aldığı günümüz toplumunda eğitim, çalışma ve yaşam tarzı kökten değişiyor: Bunlar bireyselliğin geri çekilmesi içinde birleşiyorlar. Tartışma ve münakaşalar dünya görüşlerini (*Weltanschauung*) değil, olguları ve yararlılığı çağrıştırıyor. "Bir toplum ne kadar düzenliyse, insan ilişkileri de o kadar araçsaldır, fedakârlık o ölçüde anlamını yitirir" (s. 288). "Kişilik" halesi silinir ve bununla birlikte, dostluğun ve sevginin, hatta –Freud ve Kant'ın gösterdiği gibi– kültürün önemi de silinir. Toplumun kolektifleştirilmesi, özerkliğin ve bazı bireylerin özgül ya da ortak çıkarlarının payını giderek azaltır. Gençlik bu gelişimin merkezinde yer alır.

Boş Vakit, Zincirli Vakit

Adorno, ideologların ve de Frankfurt Okulu'nun sık sık sözünü ettiği küçük bir makalede "boş vakit" konusuna geri döner. Bu "boş vaktin" "çalışma zamanına "zincirli" olduğu üzerinde açıkça durur. İkisini de niteleyen şey heteronomidir. "[İnsanlar] ne çalışmalarında ne de bilinçlerinde kendilerine özgürce

sahip olurlar" (Adorno, 1969c, s. 57). Bu nedenle, kökeninde tiyatro görüngüsünü belirten rol sözcüğü gerçek bir toplumsal anlam edinmiştir. Toplumda insanlar özgün değildir, yani gerçekte oldukları ya da olabilecekleri şey değillerdir. Özgür olmayan insanlar farkına varmasa da özgür-olmama hali "boş vakit" içinde de sürer. Dahası, "burjuva devletlerinde bireysel özgürlük sözde boş vakitle sınırlanma riski taşır" (Horkheimer, 1964, s. 254).

Hobby diye adlandırılan şey, bir yanda çalışma ile boş vakit, diğer yanda *toplumsal statüko* arasındaki ayrım olma koşuluyla ancak var olabilir. Bu çalışmama zamanı, tıpkı çalışma gibi, egemen etiğe denk düşer; işgücünün yeniden-üretimi bu şekilde garanti edilmiştir. Buna karşılık, bu iki zaman arasında net bir ayrım olması gerekir. Bu ayrım günümüzde içselleşmiştir. Bu nedenle boş vaktin çalışma zamanına benzememesi gerekir; genellikle de aptalca bir biçim alır.

Kişinin bir *hobby*'si olmalıdır. Bu, işlevsel ihtiyaçlara denk düşer. Bu nedenle, boş vaktin toplumsal yeniden-üretime katılması çok basittir: "İnsanlar kendilerini en özgür hissettikleri yerde en az özgür olduklarını fark etmezler, çünkü özgür olmamayı tanımlayan kural onları göz ardı eder" (Adorno, 1969c, s. 60). Adorno, boş vaktin topluma yerleştirdiği ek bir toplumsal denetimin basit örneği olarak bronzlaşmadan söz eder: Yazın bronzlaşmak gerçek bir *must*'tır [mecburiyettir].

Bizim toplumumuzda sıkıntı, Schopenhauer'in gösterdiği gibi, heteronom insanlara özgüdür. Sıkıntı, en önemli kararlarını elinden alan yaşamlarındaki heteronomluğun ve çalışmanın bir işlevidir. Her şey tekrarlanır. Politik uyuşukluk aynı şekilde açıklanır: "Hiçbir şeyi değiştiremeyiz." Sıkıntı ve politik uyuşukluk hayal gücüne kara çalmanın ve indirgemenin sonucudur: Toplumsal *statükoya* uyum sağlamak için hayal gücü kesin olarak reddedilir. İnsanlar kendi boş vakitleri için-

de kaybolmuşlardır ve örneğin ufak tefek ev işleri gibi, "kötü yönlendirilen sözde kendiliğindenlik faaliyetleri" (Adorno, 1969c, s. 54) geliştirirler. Bununla birlikte, kültür endüstrisi boş vakti tamamen ememez.

Usta, Müşteri ve Uzman

Burjuva dünyası tasfiye evresine girmiştir. Pazar (kelimenin dar anlamda ticari karşılığıyla) "burjuva tutumun ideal yeri"dir (Horkheimer, 1964, s. 246). Burada, ticari mübadele ilkesine uygun olarak, özgür insanlar arasındaki ilişki görülür. Bu özgür insanlar, uygarlığın ilkesi olan biçimsel bir eşitliğe sahiptirler. Uygarlık, bir başka dünyadan gelen kavram ve duyguları uyarlar.

Kral-müşteriyi ["müşteri velinimetimizdir"], yani mutlak hükümran imgesini, bu uyum anlamında kavramak gerekir. Herkes ve özellikle küçükler, satın alma düzeni içinde kendi özgürlüklerini ve özne olarak saygılarını deneyimlerler.

Artan yaşam düzeyi, satın alma, satma ve dağıtım stratejilerinde bir devrime yol açar. Büyük yüzeyler arasında nitelik farkı yoktur, ama "gerektiğinde, fedakârlık en zeki tutum olarak rasyonel olarak üretilir" (s. 250). Satın alan kişi, uzman olarak satıcıya bağlıdır. Ayrıca, uzmanın politikaya ve ekonomiye giderek daha fazla egemen olduğu bir toplumda, "uzmanın ve müşterinin tutumu, senyör ile burjuvadan çok satıcıyı ve alıcıyı hatırlatır" (s. 250). Günümüzde, pek az rekabet olduğundan, mal sağlayanın taleplerine uyması gereken müşteridir. Satın alma edimi, bir itaat ve zorunlu boyun eğme edimi olur. Gelecekte, bireysel özgürlük fikri ile özerklik fikri aşılacak ve anlamsızlaştırılacaklardır.

"Büyü bozumu" olarak adlandırılan şey, burjuva dünyanın feodal görünümünün ortadan kalkmasıdır. Refah arttıkça burjuva bilinci hafifler, ama yine de aşılmamıştır.

Tehdit Altındaki Özgürlük

Kapitalizmin zaferi, özellikle FAC'ta özgürlüğün zaferiyle atbaşı gitmez. Tersine, özgürlük tehdit altındadır (Horkheimer, 1965). Bu tehdidin tarihte derin kökleri vardır ve altmışlı yıllarda eksik olmayan olumsal olaylarla sınırlanamaz.

İlerlemenin kendi kavramına denk düşmesi ve doğru olması için, geçmişten doğru olanı koruması gerekir. Oysa, her şeyin olabileceği şeklindeki iyimserlik mevcut kötülüğe hizmet etmekten başka bir şey olamaz. Horkheimer senyörün özgürlüğünden burjuvanın özgürlüğüne geçişin sayısız gerilemeyi de içerdiğini hatırlatıyor. Artık kendi demokratik hakları için mücadele edenler burjuvalar değil proleterlerdir. Ezilenler, özgürlükleri arttıkça kendi özlerini zenginleştirebilirler (s. 264).

Teknik gelişme yaşam düzeyinin artışını mümkün kıldı, bunu iyice kesinleştirdi, ama özgürlük aynı yolu izlemedi. Duyguları ve düşünceleri dikte eden, kitle iletişim araçlarıdır. Bunlar, düşünme tarzlarını önceden şekillendirirler. Bu gelişim içinde geri dönüş mümkün değildir. Kişisel ve doğrudan ilişkiler düşüş gösterir, kolektiviteye katılım mesleki kariyer için bir fren oluşturur. Mesleki olduğu kadar kişisel de olan tercihler (evlilik de bunlardan biridir) giderek daha araçsallaşır. Ötekiyle ilişkileri düzenleyen şey, denetim ile otosansürün incelikli karışımıdır: Herkesin söylediği şeyi söylemek, herkesin düşündüğü şeyi düşünmek en doğrusu olur ve böylece konformizm zafer kazanır. Dil (özellikle gençlik dili) kamusaldır, şu anlamda ki "sırlar bir yana bırakıldığında, herkes kendi grubuna ya da mesleğine uygun şekilde düşünür ve konuşur" (s. 266). Önemli sözcük ve deyimler (özgürlük, samimiyet, vs.) klişeleşir. Dil, mevcut dünyayı –bundan yararlanmak amacıyla– olduğu haliyle düzenlemenin bir yoludur. Olumlu ve kendinden emin olmak gerekir.

Altmışlı yıllarda üniversitelerin atılımı genel olarak toplu-

mun ilerleyişiyle uyum içindedir; mesleki faaliyet içinde varlığını sürdüren uzmanlaşmanın damgasını taşır. Üniversiteler giderek daha çok uzman yetiştirir. Bu şekilde verili topluma uyum sağlarlar. İnsani ilişkiler içinde özgürlüğün gerilemesi, başka şeylerin yanı sıra, "uzmanların emriyle gösterilen kesin tepki"dir[8] (s. 271). Bu gerileme, bireyin öznelliğinin en gündelik durumlarla ilgili kolektiflerin (klikler, politik partiler, ulus, vs.) öznelliğine doğru kaymasının sonucudur. Her bir birey bir numaradan başkası değildir. Bireyin biricik olduğu kültür çağı sona ermiştir. Tıpkı bencilliğin topluluk adına yitirilmesi gibi, özerk bireyin bilinci de bir "beden tini" (s. 279) adına yitirilir. Yeni-pozitivizmin nesnel anlamı bu bağlamda keşfedilir: anlamsız birey. O, "sapkın Aufklärung"dur (s. 279).

Bir Dönemi Anlamanın Anahtar Kavramları

Önceki bölümde sunulan araştırma sonuçları eleştirel toplum teorisinin gelişimini kendi dönemi içine yerleştirmeyi sağlamaktadır. Dahası, (işyeri ve aileden geçerek ideolojiden spora dek uzanan) çeşitli toplumsal görüngüleri kapsayan bu çalışmalar Eleştirel Teori'nin büyük açılım projesine sıkı sıkıya bağlıdır. Elbette ki bu, sonuçların basitçe derlenmesi değil, burjuva toplumunun bu liberal döneminin ana hatlarını anlamak ve anlatmak için argümanları bir araya getirmeye çalışan heyecan verici bir teorik yapıdır.

Kamuoyu ve Hakikat

Adorno kanaat kavramını, yansız bir yargı anlamında kullanan Platon'dan yola çıkarak geliştirir. Kanaat doğru da olabilir yan-

8- Bu nedenle din, var olana karşı muhalefetin biçimi olarak, özgürlüğün parçasıdır (Horkheimer, 1965, s. 271-278).

lış da. Günümüz toplumunda, görünüşteki bu yansızlık çok net bir yargıya yerini bırakmıştır: Normal ve sağlıklı kanaat, uç ve tuhaf kanaatten daha başta ayırt edilir. Normalin doğru olduğu, sapmanın yanlış olduğu varsayımı bu ikilikten kaynaklanır. Sonuç olarak, egemen kanaat yüceltilir, çünkü sağduyuyu izleyerek, herkesin düşündüğü şey normaldir, dolayısıyla doğrudur. Buna karşılık, Adorno kanaatin öznel bir bilinci –hakikati bulma kapasitesi sınırlı olsa bile– geçerli tek bilinçmiş gibi koyduğunu (dayattığını) vurgular. Bu nedenle kanaat, bunu savunan kişiye doğrudan doğruya bağlıdır ve her eleştiri kişisel bir saldırı olur. Genellikle çapsız küçük çatışmalar da buradan doğar. Bu çatışmalar, narsisizmlerini kurtarmak için "akıldışılığın hizmetindeki aklı" (Adorno, 1961a, s. 152) seferber ederler. Freud bunu rasyonelleşme olarak adlandırmıştır.

Kanaat bir yargıyı da içerdiği ölçüde, deneyimi kabul edemez ve deliliğe yönelir. Buna karşılık, yargıda bulunurken, kişi aklı da harekete geçirir. Dolayısıyla, kanaati niteleyen şey büyük bir çelişkidir. Yaşamını sürdürmek için herkes kanaate ihtiyaç duyar ve bu kanaat, farkına varmadan bir hakikat olarak kabul edilir. Buna karşılık, "bilgi" "doğrulanmış kanaat"tir (s. 152). Bu anlamda "doğrulamak", yani bir kanaati bilgiye dönüştürmek, "fikrin kendi nesnesiyle ilişkisini" kurmaktır (s. 153). Kanaat o denli güçlü ve eleştiriye dirençlidir ki, "çelişik gerçekliğe, kendine fazla zarar vermeden, çelişkiden yoksun belli bir düzen vermeyi sağlayan açıklamalar sunar" (s. 155).

Günümüzde yeni olan şey, kanaatin ya da kamuoyunun varlığı değildir, ama, egemen ideolojiye uygun olarak, hakikatin bir kanaate indirgenmesidir. Ortalama kanaat hakikat olur. Bununla birlikte, "rasyonelliğin normallik olduğu inancı yanlıştır" (s. 164). Böyle bir durumda, Aufklärung'tan ne kadar esinlenmiş olursa olsun, toplumsal bağın bilinçli ve akla yatkın oluşumu imkânsızlaşır.

İlerleme

Aufklärung projesi bilindiği gibi, ilerleme kavramına sıkı sıkıya bağlıdır. Altmışlı yılların başında Adorno bu kavramın Tarih içerisinde derinden anlam değiştirdiğini saptar. Bundan böyle taşıdığı anlam, özellikle, maddi eksiklerin giderilmesi kadar mümkün olan insan türünün yıkımını önlemektir. Kant'a göre ilerleme insan fikriyle doğrudan bağlantılıdır.[9] "İnsanlık reklamın öğütlerine uyarak daha iyi bir yaşam yönünde ne kadar az ilerlerse, ilerleme fikri insanlık fikrinden o ölçüde az ayrılabilir"[10] (Adorno, 1962, s. 31). Pozitivistler, dünyanın bir plana göre işlediğini ileri süren ilerlemeye gerçek bir inancı savunurlar. Buna karşılık, Adorno'ya göre ilerleme her türden kopuş anlamına gelir. İlerlemenin eleştirisi, ilerlemenin kavranabilirliğine bir öğe katan dekadans üzerine söylemleri besler: Kendi irasyonelliği içinde, egemen aklın irasyonelliğini ve akıldışılığını teşhir eder.

İlerleme, on dokuzuncu yüzyıla dek burjuvazinin ilerici bir formülüydü. Artık burjuvazi kendi ilke ve ideallerini (ilerleme, adalet, insanlık) reddetmektedir, çünkü bu ideallerin gerçekleşmesi burjuva toplumunun yıkımı anlamına gelir.

Mübadelenin –toplumsal dinamik tarafından tartışma konusu edilmediği durumda– ortaya çıkması koşuluyla, meta mübadelesinin ve meta mantığının genelleşmesi, var olanın yeniden-üretimini sağlar. "Mübadele ilişkilerinde 'hep aynı'nın ve yeninin karışımı, burjuva sanayileşmesi içinde ilerleme görüntüsüyle kendini gösterir" (s. 48). Yaşam giderek daha atıl bir hal alır: "Hep aynı"dır.

9- Kantçı tutum konusunda bkz. Adorno, 1962, s. 30 ve Walter Benjamin'in eleştirisi (s. 30-31).

10- Felsefe tarihinde insanlık ile ilerleme arasındaki ilişki konusunda bkz. s. 32-37.

Felsefe Neye Yarar?

Geleneksel felsefe bitmişse eğer, yaşama hâkim olmayı sağlayan bir bütün olamaz, keza *Bildung* elde etmenin bir yolu da olamaz. Birkaç istisna hariç, o da diğerleri gibi bir disiplin olmuştur. Bu nedenle, özüne ihanet etmiştir: Tinsel özgürlük, disiplinlerin diktasıyla bağdaşmaz. Felsefe ya diğerleri gibi bir disiplin olacak ve kurumsal sektörleşmeye boyun eğecektir ya da "tikel olmayan" (Adorno) bir alanı savunmayı tercih edecektir ki bu, çelişkilerin en basiti değildir. Adorno'ya göre felsefe, "her koşulda var olanın meşruiyetine [...] karşı direnişle" yaşar (Adorno, 1962a, s. 13).

Günümüz felsefesi bütünsel bir sistem geliştiremez, ama yine de bütünlüğü düşünme iddiasını terk etmemelidir. Felsefe, düşünülen şeyi düşünme tarzlarından ayırır. Düşünce bir aygıta dönüşmüştür, şeyleşmiştir. "Felsefi düşünce, yapılan yatırımdan daha fazla üretmeyen ve beklenen bilgilerden artık hoşnut olunmadığında başlar" (Adorno, 1965a, s. 12). *Apriori,* düşünce, şeyleşmiş olamaz, son derece aktiftir. Bu, ancak kendi konusu karşısında var olan bir davranış tarzıdır. "Alışıldık bilimsel disiplinler, özneden, kendi katılımını geri çekerek, şeyin naifçe varsayılan önceliğini öne çıkarmasını talep ederler" (s. 14). Temelleri olan kavramlar geliştirmek için, düşünceyi praksise bağlamak gerekir. "Düşüncenin akıntıya kapılıp yüzmeme gücü, prefabrike düşünceye karşı direniş gücüdür. Vurgulu bir düşünce medeni cesaret gerektirir" (s. 16). Düşünce deneyimi daima bir biçimde yansıtır. Adorno'ya göre, pozitivistlerin sözünü ettiği türde deneyim yoktur. Ona göre deneyim bir öznenin bir fenomen üzerindeki özerk düşüncesidir. Eleştirel düşünce yerleşik rasyonelliğin aşılmasıyla başlar. "'Düşünülen şey düşünülürken, yine de nasıl yaşanılır?' tehlikeli sorusuna da cevap verir: Onu düşünerek. *Cogito, ergo sum*" (s. 18).

Felsefe kendi varlık nedenini yitirmemiştir; eleştiri olarak, yani büyüyen heteronomiye direniş olarak gereklidir. Var olanın aşılmasının mümkün olduğunu göstermek gerekir. Bu durumda tevekkül ve hüzne karşı savaşılır. Eleştiri, (Ksenophanes ve Platon'dan Descartes'a, Hume, Kant, Hegel ve Marx'a kadar) felsefe geleneğinin içine derinden kök salmıştır. Adorno'ya göre, Heideggerci ontoloji ve pozitivizm güncel felsefenin en etkin iki akımını temsil etmektedir. Bu iki akım içinde, "düşünce zorunlu bir kötülük olur ve giderek gözden düşer" (1962a, s. 17). Akıl, felsefelerin içinde özerkliğini yitirir. Özgürlük ve kendi kendini yöneten toplum anlayışları burada yer almaz.

Pozitivizmin hatası toplumsal işbölümünü kabul etmek ve bunu savunmaktır. Buna karşılık, diyalektik felsefenin var olma nedeni, diyalektik düşünürün, dolaysız olarak kendini gösteren şeyi oluşturan dolayım ilişkilerini ortaya koyabilmesidir. Diğer görüşlerin içkin eleştirisinde, onları aşmanın araç ve nedenleri bulunur. Buna karşılık, Adorno, "özerklik aracı olan bilim, saparak bir heteronomi aygıtına dönüştü" (s. 22) saptamasında bulunur. Adorno'ya göre, felsefenin yerini toplumsal bilimlerin alması diye bir şey yoktur. Elbette ki, düşünceye dalan felsefenin aşılması, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ileri sürdüğü gibi, gerçekleşmemiştir, çünkü proletarya topluma gayet iyi entegre olmuştur. Bununla birlikte ıstırap, kaygı ve tehdit varlığını sürdürmektedir. Bu nedenledir ki, fikirler, gerçekleşmemiş olmakla birlikte, varlıklarını sürdürür. Günümüz felsefesini oluşturan şey özünde bunlardır.

Buna karşılık, felsefi materyalizm, yani Stalinci *vulgate* boyun eğmiştir. Bu felsefe için, "her şey işlevselleşir; varlığa uyum bile onun [bu işlevselliğe] boyun eğmesinin bir vesilesidir" (s. 26). Bununla birlikte, bu durum Adorno'nun gözün-

de pozitivistlere değer kazandırmaz. Onların argümanlarının entelektüel zavallılığını şiddetle eleştirir: "İleri bilince bayağı muamelesi yapan ruhsal derinlik yavanlıktır" (s. 27).

Bildung ya da Yararlı Bilim

Bildung mümkün müdür? Adorno daha o dönemde aşılmış gibi gelen bu soruyu açıkça sorar. *Bildung* "tinsel deneyimdir [...] ve ele alınan şeylerin anlamında bulunur" (1962c, s. 54). Hegel'e ya da Goethe'ye göre bilim kendisine yabancı olan ya da yolunu tıkayan şeye hayal gücü sayesinde saldıran tindir. Tin bu şekilde özgürleşir. Buna karşılık, günümüzde pozitivist tahakküm, yeniden-üretimin büyük eğilimleriyle uyum içinde olmayan her şeyin tabu olarak damgalanmasına yol açar. Aygıtlarla uyum sağlayan bilinç, şeyleşmiş bir bilinç olarak yeniden-ürer. Bundan böyle, toplumsal yeniden-üretim garanti edilmiştir. Bu nedenledir ki *Bildung* genellikle imkânsızdır. Alman geleneğinde *Geisteswissenschaften* –"tin bilimleri"– olarak adlandırılan şey fetiş halini alır. Şeyleşmeye götüren toplumsal süreç bilinmediğinden, şeyleşmiş bilimsel bilinç "sığınak" olarak hizmet eden bilimsel bir özgüllükle özdeşleşmeye çalışır. "Bunlar, az çok iradi bir otosansür oluştururlar" (s. 57); egemen bilim kuralları kabul edilir, kabul etmek zorunda kalınır. Bilimsel düşünce, "pratik yararlılığın uyguladığı dikta"ya tabidir; bu yararlılık, "kendileri için böyle bir yararlılık talep edemeyecek disiplinlere bile yayılır" (Adorno, 1965c, s. 57). "Tin ile bilimin arasına bir boşluk yerleşir" (s. 57).

Birkaç yıl sonra, öğrenci isyanlarının ortasında, Adorno bu argümanı belirginleştirir. Yaşlı Amerikan pragmatizmi için uygulanabilirliğin bilginin ölçütü olduğunu, mevcut topluma uyum sağlama kapasitesini oluşturduğunu hatırlatır. Bunun, dünyanın neyse o kalarak değişmesi gerektiğini söyleyen geleneksel burjuva düşüncesiyle pek bir ortak yanı yoktur. Teori

ile praksis arasında çelişki yoktur. "Düşünce bir yapma'dır, teori bir praksis biçimidir" (Adorno, 1969a, s. 171).

1959 yılında Adorno Batı Alman sosyolojisinin ayrıntılı bir bilançosunu çıkartır. Alman sosyolojisinin çeşitliliğini ve özgül yanlarını kavramak için ellili yılların çok sayıda araştırma ve soruşturmasını didik didik eder.

Adorno, meslektaşlarının çoğu gibi, faşizmin on bir yılının Alman sosyolojisinde bıraktığı "genel boşluğu" (Adorno) saptar. Bir temele dayanmadığını bugün biliyor olduğumuz bu teoriye göre, sosyoloji Naziler tarafından bastırılmıştı çünkü sosyoloji resmi görüşleri ideoloji olarak teşhir edebilir ve uluslararası düzlemde Nazileri tecrit edebilirdi. Bununla birlikte, bu durum, kanaat, kamuoyu yoklaması ve iletişim gibi konulara eğilen *empirical social research*'ün, yani Amerikan tarzı ampirik araştırmanın büyük etkisi sayesinde hızla değişir. Almanya'da bu ampirik yöntemler, savaştan önce büyük ölçüde egemen olan geleneksel sosyoloji teorisine zarar vererek gelişir. Adorno Weber'deki "Verstehen"in, yani "anlama"nın, topluma sahip çıkma iradesi ve çabası olduğunu vurgular; böylelikle toplumun kendisini anlayan tine benzeyeceği umut edilir. Buna karşılık, kırklı ve ellili yıllarda bu iradenin yerini müspet bilimlerin yöntemleri, dolayısıyla pozitivist yöntemler almıştır.

Sonuç olarak Alman sosyolojisi, toplumsal bütünlüğü düşünmek için zorunlu olan felsefi köklerini ve mihenk noktalarını giderek yitirmiştir. Müspet bilimlerin modelini izleyen fazlasıyla Amerikanlaşmış sosyoloji, toplumsal teorinin bazı bölümlerinin analiziyle sınırlı kalmak ister. Bu nedenle daha ayrıntılı, özel alanlara yönelmekte başarısız kalır. Yine bu nedenledir ki ampirik sosyoloji felsefenin "toplum" kavramını reddeder. Bu kavram geçirimsizdir, ama geçirimsizlik bu kavramı oluşturan şeydir. Felsefe, "tarih gibi, toplumun da insanların başlarının üzerinde yapıldığını ifade eder. Felsefi

olmayan sosyoloji ancak var olanın ama özünde doğru olmayanın tarifini üretmeye boyun eğer" (Adorno, 1959a, s. 503) çünkü bu olguların nedenlerini bulmasını sağlayacak kavramlar eksiktir.

Almanya'da, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyoloji, devletin ve endüstrinin planlama ve enformasyon ihtiyaçları nedeniyle gerçek bir "patlama" yaşamıştır. *Administrative research* (Adorno) olarak sosyoloji bu talebe denk düşer. Somut olarak konuşursak, tercih ettiği konular şunlardır:

–aile; bu sorun Doğu'nun eski bölgelerinden gelen birçok ailenin köklerinden kopması ve göçü nedeniyle (yeniden) güncellik kazanır;

–emek ve hem Marksizme hem de kapitalizmin aşılması teorisine veda etmiş emekçiler.

Sosyoloji buna denk düşer. Araştırmanın "yansızlığı"nı ilan eder ve eleştirel perspektifi kesin olarak reddederek ampirizmi öne çıkartır. Soruları işlevselliğe ve işlevsizliğe yönelik olan Parsons'un tutumu radikal bir tutum olarak görülür. "Günümüz sosyolojisi, kategorik yapıları nedeniyle, yerleşik bir idealin basitçe yeniden-yapımıdır" (Adorno, 1959a, s. 508). Parsons'un pozitivizmi budur.

Sosyolojiye olan ilgi yaygınlaşıyor. Çok sayıda elkitabı ve basitleştirilmiş eser buna kanıttır. Bu eserler bilimin tüketime uyarlanmasıdır ve kibarca "pedagoji" olarak adlandırılır. Bununla birlikte, basitleştirmenin ötesinde, sosyolojik araştırmalar da giderek artmaktadır. Araştırma alanları çok çeşitli, geniştir ve disiplinin birkaç güçlü noktası vardır: politik sosyoloji, işletme sosyolojisi ve toplumsal gruplar sosyolojisi.[11]

11- Ayrıntılı bir bilanço için bkz. Adorno, 1969a, s. 512-531.

Sosyolojiye olan ilginin bir başka işareti, öğretmen sayısı artmazken, öğrenci sayısındaki artıştır. Bununla birlikte, büyük teoriler inşa etmeye cüret edilmez, somut soruşturmalarla ya da bayağı basitleştirmelerle yetinilir.

On yıl önce Horkheimer (1958-1959) felsefeye dair çok karanlık ve umutsuz bir tablo çiziyordu. Zemindeki tablo yine bu aynı "bilimin yararlılığı" sorusuydu. Horkheimer kem küm etmiyordu: Bir araştırma sürdürecek mali imkânlara sahip olabilmek için, disiplinin ve araştırma projesinin yararlılığını idari ve politik sorumlulara, keza fon sağlayıcılara kanıtlamak gerekir. "Tin bilimleri" ve felsefe bu baskıya teslim olur; giderek daha "gerçekçi" ve yararcı olurlar. Mevcut haliyle dünyaya uyum sağlarlar. Vaktiyle Avrupa felsefesinin kurucu öğesi olan eleştiri yok olma yolundadır. Aralarında sosyolojinin de bulunduğu müspet bilimlerin doğuşu, hakikate erişmek için egemen fikirlere karşı muhalefetin hâlâ parçası olsa da, bu arada, pozitivist bilginler "bilim memurları" (Nietzsche) olmuşlardır. Yirminci yüzyılın endüstriyel üretimi yalnızca yaşam düzeyinin yükselmesini sağlamakla kalmamış, felsefeyi de yansızlaştırmıştır. Doğu Bloku ile Batı Bloku arasında, politik fikirler arasında, özgür fikir yok olup gidiyor. Kelimeler kifayetsiz kalıyor; dilin gerilemesi ve içerdiği sessizlik buna denk düşer: Sanki dil bir başka çağa ait gibidir. Tüketim arttıkça, bastırıcı potansiyel olarak yıkım araçlarının üretimi de artar. Baskı normdan (biraz) çıkanları tehdit eder. Elbette ki burjuva kültürü düşüş halindedir; bu kültürün eleştirisinin artık nesnesi bile yoktur.

6
Sosyolojinin Eleştirisi ve Eleştirel Sosyoloji

Eleştirel Teori, yaşayan düşünce olarak, kendi dönemine ve özellikle sosyolojinin alanına derinden bağlıdır. Diğer sosyoloji akımlarıyla karşılaşma içinde kendini oluşturur. Buna karşılık, "Frankfurt Okulu" asla bir mabet anlamında var olmamıştır, çünkü bir mabedin var olabilmek için donmuş bir düşünceye sahip olması gerekir. Adorno'yla birlikte Okul'un düşünen başı yok oluyordu. Bu durum da, benzer durumlarda çoğu zaman olduğu gibi, Frankfurt akımının hızla dağılmasına yol açtı. Bununla birlikte, bu özel sosyoloji macerasının son evresini niteleyen teorik ve programatik eksenleri unutmayalım.

Klasiklerden Ne Miras Alabiliriz?

Eleştirel Teori'nin sosyolojik iddiası geleneksel Alman sosyoloji geleneğininkiyle tamamen çelişir. Örneğin Weber, bilindiği gibi, sosyolojinin felsefeden ve özellikle de Aufklärung'tan

aldığı mirasın parçası olan değer yargılarını reddetmektedir (Horkheimer, 1964b). Bununla birlikte, bu teşebbüs oldukça yararsızdır, çünkü Freud değer yargısını açıkça belirterek aşmıştır. Değer yargısından, istense bile, vazgeçilemez. Sosyolojinin, gerçekten kullanmadığı devasa bir eleştiri potansiyeli vardır. "Olgulara eksiksiz bağlılığın yanı sıra daima yenilenen değer yargılarından oluşan" (s. 261) teorik çaba onda eksiktir.

Comte ve Hegel konusunda, bu iki yazarı ayıran büyük farklılıklara saygı gösteren Horkheimer, ikisinin de burjuvazi için konuştuklarını saptar: Comte "galip" burjuvazi için konuşmaktadır; Hegel "mağlup" ve politik planda güçsüz burjuvazi için konuşmaktadır. Hegel spekülatif eleştiriyi savunur, Comte ise var olana uyum sağlamayı. Politik ve ekonomik yeni toplumsal düzeni tehdit edenler karşısında Comte ve Hegel aynı kaygıları ifade eder. Sonuç, (Hegelci anlayışa göre) devlet ile yerleşik bilim arasında bir tür akıl evliliğidir ve bundan Comte'un sosyolojisi doğacaktır.

Sosyoloji açısından, Adorno'ya göre Durkheim Weber'den ya da on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başının diğer "birinci kuşak" Alman sosyologlarından çok daha önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, derslerinde yalnızca Durkheim'ın çok sayıda yorumuyla sınırlı kalmamış, Durkheim'ın sosyoloji ve felsefe üzerine bazı yazılarının Almanca bir baskısı için uzun bir giriş de kaleme almıştır. Adorno eski pozitivist sosyolojinin savunusunu elbette yapmamaktadır. Durkheim'la sanal bir tartışma aramakta ve bu sosyolojinin, mevcut toplumun ideolojisi çerçevesinde "hakikatin deforme bir yansısı" (Adorno, 1967, s. 279) olduğunu göstermek istemektedir. Eleştirel toplum teorisinin gelişimi içinde ilerlemek için bu mevcut toplum ideolojisini aşmak gerekir. Kendi tarzında bir anti-Bergsoncu olan Durkheim, tıpkı Max Weber'in Almanya'da yaptığı gibi, özerk disiplin olarak

sosyolojiyi savunmaya geçer. Ve Adorno'nun yorumuyla, "bugün bu tutku pek anlaşılır gibi değildir" (s. 245).

Adorno Durkheim'ın, Alman felsefesine ve ekonomisine sık sık gönderme yapıyor olmasına rağmen, Almanya'da pek az okunmasından üzüntü duyar.[1] Adorno'nun üzüntüsü, bu eserin kalitesine ya da Durkheim'ın düşünce tarihine katkısına olan saygısından pek beslenmez. Bu kararlı pozitivist incelenmeden eleştirilemez.

Durkheim'a göre bilim, yani sosyoloji için talep ettiği statü, bütünlüğü açıklamak için gözlem, karşılaştırma ve sınıflandırmadan ibarettir. "Toplumsal olgu"lar sosyolojik bilginin kabul edilmiş tek temelidir. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda, şeyleri sosyoloğa göründükleri haliyle ele almak gerekir postulatından yola çıkarak gerçek bir pozitivist program geliştirir. Bu şekilde, (Fransız) sosyolojisine dayattığı iki taraflı bir tabu ifade etmiştir. İlk olarak, bir toplumun ne olduğunu, olduğunu sandığı şeyden ayırt edecek ölçüt yoktur; "kolektif bilinç" gerçek yaşam süreçlerinin nesnelliğinin yerini tutar. İkinci olarak, kolektif bilinç toplumsal olgularda kendini gösterir.

Durkheim'ın "toplumsal olgular"ı, kendi deneyiminden ve yaşanmışlığından aldığı bazı toplumsal süreçlerin şeyleşmesidir. Şeyleşmiş ve istatistiklerin doğruladığı toplumu ele alma tarzı, bu toplumun savunulmasına sıkı sıkıya bağlıdır: Emekle sermaye arasındaki çatışmanın ardından, kolektif bilincin düşüşünü vatanseverlik ve milliyetçilik yoluyla engellemek gerekir (Adorno, 1967, s. 248-249). Durkheim, terimin dar anlamında pozitivist değildir, yani ona göre bireysel öznenin duyarlılığı hakikatin merkezi ölçütüdür. Durkheim'ın "toplumsal olgu"su toplumsal bir kısıtlamadır ve bireysel aklın erişemeyeceği bir yerdedir. Özellikle bireyin "absorbe" ede-

1- Teori ile Durkheim'ın yazıları arasındaki ilişkiler, diğer yandan Alman felsefesi, ekonomisi ve sosyolojisi arasındaki ilişkiler hâlâ tartışma konusudur.

meyeceği şeydir, bireyin varoluşuyla ortak ölçüsü olmayan bir şeydir. Bu nedenledir ki Durkheim, toplumsal olgulara saygı talep eder: Eleştirel aklın "olgu"ya nüfuz edip geçmesinden kaçınmak gerekir; Horkheimer'in (1937) "oldu bitti" diye adlandırdığı ve eylemleri önceden-şekillendiren şey budur. Sartre ise yalnızca "pratiko-inert" bir alandan söz eder.

Durkheim'a göre insanlar istatistiki kendiliklere dönüşmüştür. "Hegel'in sözünü ettiği 'ikinci doğa' [...] halini almış olan aşırı-güçlü ilişkiler birinci doğa olurlar. Bu şekilde, tarih doğa tarihine dönüşür; zaten, başka şeylerin yanı sıra, tarih budur da, ama bundan böyle bir tinin doğal tarihi söz konusudur" (Adorno, 1967, s. 250). Durkheim'ın analizi toplumun öznesiz yeniden-üretildiğini ve kendini ikinci bir doğanın mahkûmu kıldığını gayet iyi kanıtlamaktadır.

Buna karşılık, bilincin kolektif biçimlerini tarihin içine ender olarak yerleştirmektedir. Açıkladığı ampirik farklılıklar Adorno'yu ikna etmemiştir. Bireyi toplumsal bir kategori olarak, toplumsal olarak dolayımlı kabul etmeyi sağlayan argüman yokluğunu da eleştirir. Durkheim'a göre varlık daima akılcı bir varlıktır, çünkü bireyin içine onayladığı bütünlük kazınmıştır.[2] Durkheim toplumu mistifiye eder ve sosyolojisi dinsel bir mahiyet kazanır. Ona göre kolektif yaşamın olguları yükümlülüktür. Bunu, düşüncenin ve eylemlerin bireylerin sonuçları olmadığının, dışsal bir güç tarafından, kısmen tanrısal bir güç tarafından dayatıldıklarının kanıtı olarak düşünür.

Durkheim'a göre toplum özellikle bir fikirler, duygular ve inançlar birliğidir ve bu birliğin kalbinde de ahlâk bulunur. "Toplumsalın özerkleşmesini dolaysız olarak, tıpkı betimleyici gözlemciye göründüğü haliyle saptar" (Adorno, 1967, s. 253). Durkheimcı sosyoloji "kolektif duygular"a boyun eğ-

2- Durkheim Weber'den net olarak ayrılır; Durkheim'ın teorileri ile Weber'in teorileri arasındaki ilişki konusunda bkz. Adorno, 1967, s. 257-260.

miştir ve çelişkilerden kaçınmak için Durkheim mitler yaratmaktan çekinmez.

Kolektif bilinç kavramına bugün hâlâ sosyolojide (Fransız sosyolojisinde) sahip olduğu yeri veren Durkheim'dır. Bu kolektif kültü, Adorno'ya göre, Durkheim'ın konumuyla açıklanır: Yahudi ve Dreyfusçu entelektüel, entelektüel çevrede oldukça tecrit edilmiştir. Durkheim bu toplumsal durumu, sosyolojik kategori olarak toplumsal kısıtlama şeklinde ifade etmiştir. Durkheim'ın sosyolojisi fazla otoriterdir: Yerleşik otoriteyi daha sağlam kılmak ister; loncalar ya da cinsellik üzerine tutumları, evliliği savunması bunu göstermektedir.

Habitus'unda olduğu kadar teorisinde de Durkheim bir konformisttir. Onun otoriter *habitus*'u kendi okulunu kaynaştırmasını ve kamusal uzama dayatmasını sağlamıştır. Entelektüel konformizmi, onun yönteminin teorisinin içeriğinden daha belirleyici olmasını sağlamıştır. Ampirizme bağlılığını belirtse de, deneyim ve yaşanmışlık onu rahatsız etmiştir.

"Kolektif bilinç" yapısı içerisine müspet bilimlerin yöntemlerini dahil eder. "Kesin olan ile grotesk olanın bu konfigürasyonu," kavramsız ampirik olgunun sefaletine dair bir "sekt, mezhep ortamını yaratır" (Adorno, 1967, s. 265). Yönteminde yalnızca övücü olmakla kalmaz, bilgiç bir hal de vardır. Bu durumda hep olduğu gibi, argümanlar biraz sıradanlaşır ve diğer (felsefi) akımlardan ayrılmak için tanımlara yatırılan enerji zaaflarını ortaya koyar. "Amatör biri kadar tanımı kafaya takan kimse yoktur" (s. 267). Adorno Durkheim'ı bilgiç, burjuva toplumunun arketipi gibi ifadelerle sertçe eleştirir. "Bilgiçlik evrensel büyülenmeyi öngörür [...] Bu durum, burjuva evre sona erdiğinde yıkıcı çılgınlık biçimini alır" (s. 270).

Anlamını yitirmiş olan (toplumsal) dünyada Durkheim kendi takıntılarını yansıtmaktadır. Böylelikle de bunlar, savunduğu bu toplumun anlamına dönüşürler; ampirik kay-

naklarının da bir önemi kalmaz.Durkheim ahlâkın normatif yapısını savunur. Adorno birey ile toplum arasındaki kopuşun, toplum bireyi ilişkilerine baskıcı bir şekilde tabi kıldığı sürece bir toplum yasası olarak kalacağını belirtir. Buna karşılık, Durkheim'a göre, bireyler birer atomdur. Bütünlük onlar olmadan ya da onlara rağmen yaratılır. Durkheim bu bütünlüğü gerçek toplumsal doğa olarak yüceltir. Bireylerin bilinçli ve özgür eylemlerini engelleyen toplumsal heteronomiden söz etmez. Yalnızca bundan söz etmediği için değil, ama aynı zamanda kendisinin doğal dinlerde bulduğu bir mitin suç ortağı olduğu için de haksızdır.

Günümüz Toplumunun Eleştirisi ya da Marksizmin Sınırları

Adorno'nun son büyük metni olan *Negatif Diyalektik* genellikle haksız yere karamsar ve mütevekkil bir analiz olarak kabul edilir. Altmışlı yılların sonunda Almanya'daki toplumsal ve politik olaylar Frankfurt Okulu'nun iki liderini ihtiyatlı kılmıştı. Burjuva toplumunun liberal döneminin çöküşünden sonra, faşizmin yükselişi ve çöküşü, "Amerikan tarzı" kapitalizmin modernizasyonu ve Almanya'nın restorasyonu... Bütün bunlar akla dayalı toplumsal bir düzen ihtimaline dair kuşkuları artırmaktadır. Öğrencilerin hareketi hiçbir şey değiştirmemektedir, çünkü oluşumundan daha hızlı dogmatikleşmektedir. Diğer failler, özellikle sendikalar da akla dayalı bir toplumsal düzen gerçekleştirmeye hazır değillerdir.

Horkheimer, öğrenciler arasında yaygın olan dogmatikleşmiş Marksizm modasına karşı sertçe ve çoğu zaman da –Marx'ın görüşleriyle ilgili olarak– pek doğru olmayan bir şekilde müdahale eder. Böyle bir durumda eleştiri ne yapabi-

lir? Üniversitedeki isyan sırasında Horkheimer Marksist düşüncenin radikal bir bilançosunu çıkartır. Ne kadar radikal olsa da bilanço zayıftır ve Horkheimer'in kırklı ve ellili yıllardaki argümantasyonunun kalitesine asla erişmez. Bununla birlikte, durumlara yönelik bu metinler Horkheimer'in Marksizmden kopuşunu açıkça ifade etmektedir. Beceriksiz bir şekilde, Marx'ın, Kant'ın ve teolojinin yeni bir sentezini aramaktadır.

Toplumsal dinamik karşısında bireyin artan güçsüzlüğünden dramatik biçimde söz eder; bu dinamik giderek daha az eleştirilebilir olmaktadır. Böyle bir durumda, gelişmiş kapitalizm içinde bireylerin gerilemesine neredeyse hiç panzehir bulunamaz (1968, s. 324).

Geleneksel anlayışlara göre, devrimciler devrim yaparak egemen grupların kültürüne de sahip çıkacaklardır. Marx burjuvaziyi deviren proletarya devrimini de bu anlamda ele almaktadır. Buna karşılık, post-liberal dönemde eldeki veriler derinden değişmiştir: Bürokrasi, gruplar ve klikler arasındaki rekabet bireye yer bırakmamaktadır. Devlet müdahaleleri kapitalizmin krizlerinin Marx'ın analiz etmiş olduğu biçimi almasını engellemiştir. Aynı müdahaleler, bu krizlerin (en azından potansiyel olarak) var olduğunu kanıtlamaktadır. Buna karşılık, "tekno-yapı"nın (Galbraith) egemenliği özerk insanı ortadan kaldırmaktadır.

Horkheimer'e göre Marx "çok sınırlı" (s. 327) bir materyalistti, hatta özünde idealistti. Marx şunu kabul etmek istemiyordu ya da zaten kabul edemezdi: Teori sayesinde "yanlış olanı söyleyebilirim, ama doğruyu tarif edemem" (s. 331).

Gerçekten de, Horkheimer'in yazdığı gibi, ne kendisi ne de Adorno mesleki bir kariyer yapma arzusu duymuşlardı,[3] ama

3- Bu sav ayrıntılandırılmalıdır.

birer burjuva olarak dünyayı tanımak istemişlerdi. Sürgünde Almanca yazmaya devam ettiler, "çünkü Alman kültürünün işaret ettiği şeyin nasyonal-sosyalizmin Almanyası'nda değil bizde var olduğunu söylüyorduk. Buna dikkat çektik" (Horkheimer, 1969a, s. 337).

Eleştirel Teori öncelikle terimin dar anlamında bir bilimdir, yani "doğru şeyi doğru yerde ve doğru zamanda beklememizi sağlayan bilincimizdeki olguların düzeni"dir (s. 337-338). Oysa Eleştirel Teori aynı zamanda başka bir şeydir de. Kendi üretimlerinin toplumsal nedenlerini açıklayan bilimlerin özdüşünümüdür. Yirmili yıllarda eleştiri kitleleri daha iyi bir topluma yöneltme özlemindeydi. Bu durum birey analizlerini motive etti: Kişi nasıl ve niçin düşünür, nasıl ve niçin hareket eder? Frankfurt Okulu'ndakiler faşizmi ve Stalinciliği yaratmış toplum karşısında daima çok eleştireldiler. Devrim, daha iyi düşüncelerin üretilebileceği daha iyi bir toplumun koşullarını yaratabilir.

Geçmişin eleştirel teorileri konusunda Horkheimer, örneğin devrimi krizin ve proletaryanın yoksullaşmasının sonucu olarak öngören Marksist teorinin zaaflarını hatırlatır. Bu teori, özgürlük azaldıkça adaletin arttığını görmemiştir. Toplum giderek daha fazla "yönetilen toplum" olmuştur; burada her şey kurallara bağlıdır. Eleştirel Teori yönetilen bu topluma "bireyin özerkliği"ni katmak ister (s. 341). Horkheimer'e göre, dine benzer. Eleştirel Teori, ilerlemenin bedeli ve özerk özne fikri üzerinde ısrar etmelidir. "Karl Marx'ın sosyalizm olarak hayal ettiği şey, aslında yönetilen dünyadır" (s. 348).

Horkheimer Marx'ın teorisinin özellikle bir politik iktisat eleştirisi olduğunu, yani bunun aşılması olduğunu hatırlatır. Klasik politik iktisat ise, iyi toplumun bireyin ekonomik özgürlüğüne bağlı olduğunu ileri süren amentüye uygun olarak,

Aufklärung'un mirasçısıdır.[4] Sonuç olarak, kapitalizmin aşılması bireyin ekonomik özgürlüğünün ortadan kaldırılmasını gerektirir. Aufklärung ve iyi toplum projesi artık çelişiktir. Liberalizm, Kant'ın daha önce sözünü ettiği büyük bir uluslararası yapıya ihtiyaç duyar: Tek ülkede liberalizm yoktur, tek ülkede sosyalizm yoktur. Kant ve Schopenhauer yolu Marx'a açmışlardır. Bununla birlikte, Schopenhauer kolektif ve kendiliğinden eylemler karşısında, dahası halkın ve proletaryanın uyanışı karşısında çok güvensizdir. Horkheimer'e göre Schopenhauer yanılmamıştı (1968a, s. 309).

Marx da liberaller gibi, her biri kendi tarzında, sermayenin merkeziliği üzerinde ısrarla durur; oysa, günümüzde egemen olanlar kliklerdir. Tarih eksikliğin tarihi olsa da, günümüzde bunu aşmak ve uygun biçimde yaşamak mümkündür. Marx da anarşistler gibi burjuva özgürlük anlayışını sonuna kadar götürmektedir: aklın egemenliği olarak özgürlük. Sosyalizm doğaya ortak hâkimiyet olacaktır: uygarlık konusunda, Batı düşüncesinin aşağı yukarı her yerinde bulunan bir düşünce. Ama bu fikir ne burjuvaların ne de proletaryanın hedefi olmuştur. Bu entelektüel bir icattır. Bununla birlikte "fikir, muhtemel olmaktan çok sempatiktir" (s. 314).

Horkheimer artık Marx'la teolojinin bir tür kaynaşmasını önermektedir. Bu, Kant'ın sözünü ettiği "genel halk devleti"nin (*allgemeiner Völkerstaat*) yaratılması anlamındadır. Bu, varlığın ebedi olmadığının bilincinde olan insanların dayanışmasının sonucudur; varlık ölümün ve ıstırabın tehdidi altındadır.

4- Kant konusunda bkz. Horkheimer, 1968a, s. 307.

Negatif Diyalektik

Çoğu zaman, yanlış bir değerlendirmeyle, Adorno'nun düşüncesinin mütevekkil sonu olarak yorumlanan *Negatif Diyalektik* (Adorno, 1966b) konumuzu çok kısmi olarak ilgilendirmektedir. Adorno bunu Horkheimer'e bir mektupta belirtmektedir: Klasik Alman felsefesinin çizgisi içerisinde çok kapalı bir metindir (akt. Wiggershaus, 1988/1993, s. 663). Burada, önemli sosyolojik çalışmalarına paralel sürdürdüğü felsefi-akademik düşüncelerinin sentezini yapar. *Negatif Diyalektik, Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki argümanların bir bölümünü yeniden ele alıp sürdürür. Bizi ilgilendiren, teorinin statüsü ve negativitedir.

Kitabın çok geleneksel biçimi argümanların sunumu şeklindedir. Bu argümanlar da felsefi olarak çok gelenekseldir. Bu aynı zamanda Adorno'nun içinde boğuştuğu ikilemin de ifadesidir. Özellikle Frankfurt'ta faal olan öğrenci isyanlarına sıkı sıkıya bağlı olarak, (aşırı sağa karşı, olağanüstü hal yasalarına karşı, vs.) politik ve toplumsal bakımdan büyük seferberlikler evresinde bulunan Alman toplumuna müdahale etmek ister. Aynı zamanda, olgun biçimde düşünülmüş ve argümanlandırılmış bir analiz yönünde, istediği gibi müdahale imkânlarına gerçekte sahip olmadığını da bilmektedir.

Adorno, uzun süredir yitirmiş olduğu teorinin özerkliğini talep etmektedir. "Sol Hegelciliğin" ve (başka şeylerin yanı sıra) teori ile toplumsal praksis arasındaki diyalektik ilişkinin teorik oluşuma katılmasını gerektiren Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"ine ebedi referansın entelektüel ağırlığının sonuçlarından biri budur. Bu tutum aceleci bir şekilde teorinin praksise tabi olması olarak yorumlandı. Adorno bu tabiliği kesin olarak reddeder çünkü Tarih bu tabiliğin akılcı olmadığını göstermiştir. Otuzlu yıllardan beri Adorno felsefenin

bütünlüğü kavrayamayacağı üzerinde ısrarla durmaktadır. Adorno'ya göre, hakikat-olmayanın uzağında olmayan şeye eğilim gösterme yönündeki teorik tercihtir önemli olan. Onu ilgilendiren şey, toplumsal teorilerde ele alınan toplum projeleridir, çünkü bunlar kötü toplumun değişim çağrışımlarıdır.

"Negatif diyalektik" deyimi, Adorno'nun felsefesinde gerçek bir rota değişimi belirttiği ölçüde aceleci okuru ürkütür. Tek düşünceye ve tin profesyonellerinin kibrine saldırarak organon'u "arzunun aşkınlığı"ndan (Adorno) kurtarmak istemektedir. Gerçekten de, uzun bir Hegel okumasının ardından Adorno kendi argümanlarını belirginleştirir ve günceller. Bununla birlikte, diyalektik kavramı derinden değişmemiştir; Okul'un onlarca yıldır savunduğu aynı canlı düşüncedir bu. Bu düşünce canlı olduğundan gelişir ve evrim geçirir. Aynı nedenle Adorno bir düşünce sistemi yaratma teşebbüslerini reddeder. Diyalektik canlıdır ama sistem şeyleşmedir, dolayısıyla ölüdür (Adorno, 1966b, s. 17). "Var olanın diyalektiği, bilincin şeyleşmenin deneyimini yapmasını dışlayamaz. Baskı ve heteronomi olarak negatiftir, ama aynı zamanda sevilebilecek olanın deforme figürüdür, sürgünün ve bilincin endogamisinin imkân tanımadığı bir sevgidir bu" (s. 191). Toplumu niteleyen nesnenin tahakkümü, öznenin nesneyi algılamasını sağlaması anlamında pozitiftir; kısmen özerk toplumsal güçlerin bireyler üzerindeki tahakkümü olarak negatiftir.

Aydınlanmanın Diyalektiği ve de *Studien über den autoritären Charakter*'le, özellikle "Modeller" başlıklı bölümle belirgin bağlar fark edilir. Modelleri niteleyen şey, "örnek düşünce"dir (s. 90), yani bir sistem olan "yanlış bütünlük"ü kavrama çabasıdır. Bu bütünlüğün, "bir şeyin örneği"nin sınırlarını göstermek gerekir. Geliştirilen modeller özgürlüğü (yukarda söz ettik), *Weltgeist*'i ve metafizik meditasyonları ilgilendirir.

Adorno'da özgürlük teorisi bir kurtuluş teorisidir. Özgür

iradenin varlığı reddedilirse, insanlar normal biçimlerine, metaya indirgenirler. Bununla birlikte, bu özgürlük kısıtlamasız olarak ilan edilemez, çünkü kökleri kapitalist toplumdadır. Adorno'nun savunduğu özgürlük kavramı, önceden ana hatları çizilen Kant'ın özgürlüğüdür: Kendinin bilincinde olan ve bu nedenle kendisiyle özdeş olan özne tamamen özgür değildir, çünkü asla tamamen özdeş değildir. Özgürlük özdeş-olmama durumunun aşılmasıdır. Özgür olmak, özlem ve arzularını tamamen yaşamak, kendiyle özdeş olmak ve aynı zamanda ötekiyle uzlaşmak anlamına gelir.

Pozitivizme Karşı ve Eleştirel Sosyolojiden Yana

Görmüş olduğumuz gibi, pozitivizm eleştirisi Eleştirel Teori'nin kurucu bir öğesidir. Eleştirel bir sosyoloji yaklaşımından güç alan Adorno, Alman sosyologlarının önünde bu sorun üzerine Popper'le gerçek bir *disputio*'ya girişir. Elbette ki Popper "pozitivist" etiketini reddeder. Bununla birlikte, Adorno'nun gözünde, Popperci yaklaşım en güzel ve en modern biçimiyle pozitivizmdir. Popper ile Adorno arasındaki bu tartışma kuşkusuz ki toplum teorisinin en belirleyici en en heyecan verici bölümlerinden biridir. Adorno'nun yazısının belirttiği gibi, "toplumsal bilimlerin mantığı"na (1962b) yöneliktir. Adorno'ya göre, bu bağlamda "mantık" sosyolojinin somut bir yöntemi olur; yoksa, felsefi kavramın belirttiği gibi bir düşünme tarzı değildir. Alman sosyolojisinin azgelişmiş olduğuna hükmeden alışıldık saptama onu tatmin etmez. Gerçekten de, bu sosyolojinin konusunu yeterince bilmediğini kabul eder, çünkü evrensel olarak kabul gören ve yerleşik yasalar toplamı bu disiplinde yoktur. Sonuç olarak, mütevazı

olmak gerekir: Ampirik olguları yığmak gerekir, keza ampirizmi eleştirmek ve yöntemleri tartışmak gerekir. Bu mütevazılık basitçe cehaletin sonucu gibi gelebilir. Ama aslında sosyolojinin konusunun niteliğinden kaynaklanmaktadır. Kısacası toplum basit, zarif ve matematik açıklamalara indirgenemez. "Toplum çelişiktir ama niteliklendirilebilir; hem rasyonel hem de irasyoneldir; bir sistemdir ve dayanıksızdır; kör bir doğadır ve bilincin dolayımındadır" (s.548).

Sosyolojik yöntem, toplumu kavranılır kılma amacına uymak için toplumun bu niteliğine denk düşmelidir. "Sosyoloğun cahilliği" olarak adlandırılan şey, sosyolojik yöntemin nesnesine uygunsuzluğunu gösterir. Toplumsal bütünlük göze batmasa da vardır. Bu bütünlük "kendi öğeleriyle ürer ve yeniden üretir" (s. 549). Örneğin demokrasi, burjuva toplumunda olası dolayım olarak, tahakküm ve boyun eğmenin dolaysız olmamasını sağlar. Ayrıca, Adorno'nun vurguladığı gibi, kapitalist toplumlarda kapitalist-olmayan sayısız iç bölge vardır. Bu iç bölgeler anakronik, arkaik ya da prekapitalist toplumun kalıntıları değillerdir, toplumun yeniden-üretilmesinin ayrılmaz parçasıdırlar. Açıkçası, kapitalist toplumun analizi, ne kadar önemli olsa da tek bir ilkeye indirgenemez. Toplumsal gerçeklik çelişik olduğundan, çelişki (Hegelci anlamda: sefaleti tersine çevirmek) zorunluluk olarak anlaşılabilir ve rasyonelliğe tabi kılınabilir.

Sosyoloji yöntemi yoktur, ama yöntemler bilimsel düşünmenin konusuna tabidirler. Adorno öncelikle araştırmada samimiyet talep eder, yani yerleşik kurallara ve herkes gibi düşünme zorunluluğuna teröristçe tabi olmanın tersini. Pozitivizmin klasik bir argümanına karşı, Adorno olguların toplumun ve toplumsal teorinin bir tür nihai kertesi olmadıklarını belirtir. Bu nedenle, bilgi sabit, sağlam ve kendi içinde doğru bir demirleme noktası olarak bunlardan yararlanamaz. Ol-

gular "toplumun dolayımından geçmiştir [...] Teori *telos*'tur [amaç, nihai erek], yoksa sosyolojinin aracı değil" (s. 555). Bu anlamda, eleştiri (aynı zamanda) daima verili bir konumun tersini gösterme teşebbüsüdür. "Egemen kanaatin hareketsiz konformizmine karşı bir direniş biçimidir" (s. 555). Adorno, eleştiri yöntemi ile nesnelliğin bir olduğu Hegelci geleneği kullanır. Yöntem olarak eleştiri toplumun organon'udur.

Demek ki, eleştirel sosyoloji sosyolojinin özeleştirisidir ve aynı zamanda, araştırmacıların da parçası oldukları sosyolojinin konusunun eleştirisidir. Horkheimer'in *Traditionelle und kritische Theorie* metnine (1937) açıkça gönderme yapan Adorno, eleştirel sosyolojinin daima bir toplum eleştirisi olduğunu hatırlatır, tıpkı topluma dahil ideolojilerin de eleştirisi olduğu gibi.

Bilimin sözde yansızlığı şiddetle eleştirilir.[5] "Değer ve 'yansızlık' şeyleştirme olduğu ölçüde, yargılayan ve yargılamayan tutumlar arasındaki ayrım yanlıştır; buna karşılık bu ayrım, tin, kendisine iyi gelen şeyleşmeden kaçamadığı ölçüde doğrudur" (Adorno 1962b, s. 560). Adorno "değer" kavramının nispeten yeni olduğunu belirtir. Örneğin Kant'ın ve Hegel'in metinlerinde henüz yoktur. "Değer kavramı mübadele ilişkisi imgesinden oluşur; öteki için varlıktır. Her şeyin böyle olduğu, her şeyin işlevsel olduğu bir toplumda, bu 'öteki için' bir 'kendi için'e dönüşerek tözsel olur" (s. 560). Dolayısıyla değer kavramı yanlış şekillenir, egemen çıkarlara göre oluşur. *Ex post* "değer" olarak adlandırılan, şeye içkindir, yani (sosyolojik) düşünce konusudur. Bir yapaylık olmadan, kendi içinde bulunan bütünlük karşısında oluşarak yargıyı önceden şekillendiren, şeydir. Bu nedenle Eleştirel Teori, "şey, kendi kavramıyla ölçülmelidir" (s. 561) tutumunu daima savundu. Sonuç olarak, değeri ilgilendiren soru, genel olarak yanlış sorulmuştur.

5- Almanca *Wertfreitheit* deyimi, elbette ki, Weberci teoriye bir referans içerir.

Sosyoloji değer ya da yansızlık sorunları etrafında oluşmaz. Buna karşılık, eleştirinin içinde ve eleştiri dolayısıyla oluşarak toplumun bilinci olur, çelişkilerini ve zorunluluklarını aydınlığa çıkartır. "Sonunda, basit bir teknik olmanın ötesinde, toplumun bilgisini hedefleyen sosyoloji, her koşulda, yalnızca gerçek bir toplum anlayışı etrafında somutlaşır" (s. 561). Toplum öznelerini derinden şekillendirir, ama bunlar yine de saf nesneler ve bu toplumun işlevsellikleri halini almaz. Onlar da bu toplumu etkiler. Bu nedenle, toplum ile birey arasındaki ilişki sosyolojide büyük bir yer işgal eder. Toplumsal çelişkiler deneyimi bunun çıkış noktasıdır. "(Kendimi Popper gibi ifade edersem) toplum ancak toplumu bir başka toplum gibi düşünmeyi bilen için sorun olur" (s. 564).

Tevekkülün Eleştirel Teori olmadığı, Eleştirel Teori'nin reddi olduğu şimdi anlaşılıyor. Bu red, hiçbir şeyin değişmediği bir toplumdaki umutsuzluğu ifade eder. Sosyoloji bu tutumu kendi programı yapmak için sahiplenirse, var olanı meşrulaştırmaya dönüşür. İlerleme artık özgürlüksüzlüğün ilerlemesidir. "'Aufklärung'un neden olduğu bütün büyü bozumu insanı göz kamaşmasından kurtarmak ister; anlamı budur" (s. 565). "Hakikat"in tumturaklı anlamı gerçeğe uygun bir toplum inşasını içerir. Eleştirel Teori açısından bu asla bayağı bir ütopya değildir, çünkü *reductio ad hominum* [insana indirgeme], Aufklärung'un eleştirel geleneği içinde onun yönlendiricisidir. Temel olan şeyi inşa edecek olan insandır: topluma egemen olan insan. Buna karşılık, günümüzde, bunu düşünmenin tek işareti toplumda yanlış olandır.

Ünlü "pozitivizm tartışması" toplumsal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin Almanya'da gelişiminde son derece önemli bir evreyi belirler. Adorno kendi pozitivizm eleştirisini ve böylelikle Eleştirel Teori'nin en temel noktalarını anlaşılır kılmak için büyük bir sentez ve pedagoji çabası gerçekleştirdi.

Bu 1969'da Frankfurt'taki sosyoloji kongresinin ve altmışlı ve yetmişli yıllarda Alman sosyolojisinin anahtar olaylarından biriydi. Gerçekten de, tartışmanın ana hatlarını biraz zorlayarak, iki "kamp"ın karşı karşıya geldiği söylenebilir: Bir yanda Frankfurt Okulu, diğer yanda (Frankfurt Okulu'ndakilerin ölçütlerine göre) "pozitivistler". Bununla birlikte, bu tartışma basit bir çekişme değildir. Çok ciddi bir entelektüel tartışma söz konusudur ve üzerinde durulan şey, Eleştirel Teori'nin sosyolojinin bağrında barınma hakkıdır.

Tartışma konusu, toplumsal bilimlerde ve özellikle toplumda ampirik araştırmanın statüsüdür. Başlı başına ampırik araştırmayı kimse reddetmemektedir. Toplumsal varlık öyle baskındır ki, ampirik yöntemlerden vazgeçilemez; bu yöntemleri sosyolojinin sonu olarak kabul etmemek gerekir. Sosyoloji ile ampirik araştırma arasındaki ilişki üzerine 1957 tarihli metinden yararlanan Adorno, Eleştirel Teori'nin anti-ampirik olduğu, hatta ilke olarak alan araştırmalarına karşı olduğu eleştirisine karşı kendini savunur. Okul otuz yıldır bunu yapmaktadır. Adorno hatta Aristoteles'ten, Marx ve Weber'den alıntı yapar: "Önemli toplum teorisyenleri ampirik araştırmaları asla reddetmediler" (Adorno, 1969, s. 540).

Institut für Sozialforschung teorik anlayışlarını ampirik araştırmalara dönüştürerek bunları denetlemek ve hem ampirik araştırma sorularını hem de bu araştırmaları yönlendiren fikirleri geliştirmek ister. Fikir takibi yapmayan bir araştırmanın sonuçları olamaz. Adorno meslektaşlarını sosyolojiyi "administry research"la (Lazarsfeld) sınırlamamaya çağırır, ama –diye ekler– bu tutum disiplin içindeki konsensüse bağlıdır. Kendi söylediğine gerçekten inanıyor mudur?

Sosyolojik akımlar farklı ampirik anlayışları savunurlar. Adorno *authoritarian personality* üzerine araştırmadan, ampirik araştırma ile Freudcu gelenek içindeki sosyo-psikoloji ara-

sındaki bağın yaratılmasına bir katkı olarak, özeleştiri tarzında söz eder. Onun deneyimine göre, ampirik araştırmada, sürekli olarak şu ikileme göre çalışmak gerekir: Ya "değişmez, beton gibi katı veriler"e sahibizdir, bunlar genelleştirilebilir ama çoğu zaman pek bayağıdırlar, ya da sonuçlar ilginçtir, ama oyunun kurallarına uygun değildir. Ayrıca, teoremlerin araştırma hipotezlerine dönüştürülmesi sorununu ortaya atar: Hipotez, ampirik olarak meydana gelecek şeyin bir tür tahminidir. Buna karşılık teorem, yapaylığı aşar; ampiristler için bir tabu olan öz ile biçim arasındaki ayrımı savunur. Sosyolojide toplumun nesnelliği göz ardı edilemez, çünkü özne analiziyle keşfedilen şeyin büyük bölümü, nesnel verilerin fonksiyonlarıdır.

Ampirizm kavramı, geçmişte bir felsefeyi belirtiyordu. Felsefi anlamıyla bu kavram şu demektir: bilgi üretmede deneyime öncelik vermek. Tartışma konusu, "münazara", ampirinin yorumlanması ve uygun yöntemlerin seçimidir. Frankfurt Okulu'nun yaklaşımını "felsefi" bularak eleştirmek için ampirizmin felsefi geçmişi basitçe reddedilir. Bu tamamen yanlış değildir, ama sosyoloji teknokrasiye tabi basit bir teknik halini almamak için belli bir "felsefe" dozuna ihtiyaç duyar.

Eleştirel Sosyoloji: Miras ve Güncellik

Adorno ile Horkheimer'in çalışmaları üzerinde fazlasıyla durduk ama Eleştirel Teori'nin ve toplum analizinin özgül yanlarının ortaya çıkması için (genellikle pek önemli olmayan) farklılıklarını vurgulamadık. Elbette Frankfurt Okulu başka önemli yazarları da bir araya getirdi: Kendi toplum analizlerini geliştirecek olan Marcuse ve Fromm'dan söz etmemiz yeterli olur.

Frankfurt Okulu sosyolojisi, eleştirel toplum teorisi olarak,

felsefi geleneğin ve Kantçı geleneğin içine derinden kök salmış üç ana kavram etrafında oluşmuştur: Aufklärung, akıl ve akıldışı; eleştiri.

Ama bu meslekten filozoflar niçin (kısmi olarak) sosyolojiye geçtiler? "[...] önceden oluşmuş, önceden düşünülmüş ve sonuçta angajmansız kavramlarla yetinmeyerek, kavramları aynı zamanda normların ve norm ile gerçeklik arasındaki ilişkinin kökenleri de olan kendi kökenleriyle karşı karşıya getirme ihtiyacı yüzünden: Toplumsal güç ilişkilerinin oyunu budur" (Adorno, 1993, s. 203).

Aufklärung

Eleştirel Teori daima Aufklärung'a –Kant'ın verdiği anlamda– dayanmıştır.[6] Aufklärung, Kant'a göre, nedeni ve sorumlusu kişinin kendisi olan erişkin olmama durumundan çıkış olsa da, sosyoloji bu gelenek içinde öncelikle toplumun nasıl oluştuğunu gösterir. Sosyoloji akılcı olmayan şeyle akıldışı olmayan şey üzerinde, keza bilinçli eylemin dışında kalan şey üzerinde ısrarla durur. Sosyolojinin görevi, yaşamını bilinçli olarak sürdürememe ve sorumluluk alamama anlamında, "erişkin olmama"nın toplumsal nedenlerini anlamaktır. İnsanların tembellik, kaygı ve konforla nitelenen bu durumda kendi hataları yüzünden bulunduklarını unutmamak gerekir. Sosyoloji bu durumu analiz edebilmelidir. Dolayısıyla sosyoloji özgürlük ve heteronomi yokluğunu, "gönüllü köleliği" (La Boétie) analiz eder; "erişkin olmama"nın nasıl ve niçin varlığını sürdürdüğünü açıklar. Istırabın deneyim ve yaşanmışlığı bu yaklaşımda çok önem taşır, çünkü zorunlu yöntemsel duyarlılığı oluşturan şey bunlardır (Vincent, 1998).

Bu yaşanmışlık kavranabilirlik sürecinin başlangıcı ola-

6- Kant'ın güncelliği konusunda bkz. Adorno, 1973, s. 127-129.

bilir. Sosyoloji bu durumda öznelerin ıstırabının pratik Aufklärung'u olur, çünkü "yanlış hayat doğru yaşanamaz" (Adorno, 1951, s. 43).

Akıl ve Akıldışı

Akıl Eleştirel Teori'nin anahtar kavramıdır ve bu onu Aufklärung'a sıkı sıkıya bağlar (Marcuse, 1937). Alman felsefe geleneğinde idrak (*Verstand*) ile akıl (*Vernunft*) birbirinden ayrılır. *Verstand,* "sağduyu" kriterlerine göre dünyaya bir düzen verme yönündeki entelektüel kapasitedir. Buna karşılık, *Vernunf* görüngülerin yüzeyini ve görünümünü aşarak bunların oluştuğu diyalektik ilişkiyi görünür kılar. Kantçı gelenekte akıl Kartezyen akıl, yani tefekkürün esiri kalma tehlikesini kendi içinde taşıyan öznel boyutuna indirgenmiş akıl değildir (Horkheimer, *Zum Problem der* Wahrheit; Sartre, 1946). İrasyonalizme karşı, ama aynı zamanda müspet bilimlerden gelen ampirizme ve pozitivizme de karşı akıl savunulur. Kuşkusuz ki, Locke ve Hume belli bir eleştiri biçiminden söz ettiler, ama günümüz ampirizmi bu geleneği terk etti. Gerçeklik gözlemlenenle ya da söylenenle sınırlıdır. Kurulu düzenin hipostazına doğrudan yönelten olguların yüceltilmesiyle sınırlı kalınır (Habermas, 1968). Ayrıca, "olgular"ın fetişleştirilmesi matematikte olduğu gibi formel mantığa körcesine inancı üretir, kısacası toplumsal satatüko karşısında teslimiyete yol açar.

Eleştiri

Toplumun bu eleştirel teorisi aynı zamanda yerleşik sosyolojinin ve sosyolojinin konusunun da eleştirisidir: bütünlük olarak toplum. Eleştiri, faillerin ve oluşmuş gerçekliğin zorunlu tarifini aşarak, faillerin emeli ile bu oluşmuş gerçeklik arasındaki çelişkinin içinden doğan özü göstermek ister. Pozitif bir ütopyanın içinde onu tarif edemese de, mevcut duru-

ma kıyasla daha fazla özgürlük ve akıl olasılığını belirtir. Bu olasılık mevcuttur ve varlığını sürdürür, çünkü failler açıkça reddetmeseler de, bunlarla mücadele etmeseler de toplumsal ilişkilerden ıstırap çekerler.

Eleştiri, Weberci gelenek anlamında "yansız bir aksiyomatik" değildir. Keyfiliğe düşmedikçe de böyle olamaz. Eleştirmen ise, kendi öncüllerini ve normatif önsellerini gözden kaçırmamalıdır: Örneğin bazı değerler adına ya da bir ahlâk adına düşünülür ve eleştiri yapılır.

Eleştiri, Aydınlanma felsefesi ve Aufklärung açısından, Avrupa düşüncesinin temel bölümüdür. Avrupa kültürünün bu özelliği öncelikle bir görüngü –tutarlı ve sistematik düşünce– üzerine düşünmekten ibarettir. Bazı akıllara/nedenlere gönderme yaparak, eleştiri aynı zamanda ayırt etmek ve karar vermektir. Ayrıca, eleştiri [kritik] ve kriz sözcüklerinin köklerinin aynı olması tesadüf değildir. Bir kriz durumunda, var olanın eleştirisinin, inkârının önemi artar.

Eleştiri daha iyi bir geleceği hedefler. Aufklärung'tan bu yana, en azından Kantçı geleneğe göre, eleştiri kamusaldır, akla dayalıdır ve akılcıdır. Bu şekilde, yani kamusal karakteri gereği, daha iyi bir gelecek arayışına denk düşer.

Buna karşılık, Adorno'nun altmışlı yıllarda öğrenci hareketinin eylemliliği için gösterdiği gibi, eleştiri "olumlu"laştıkça, –o dönemde dendiği gibi– "yapıcı eleştiri" halini aldıkça, silinir. Bunda, Adorno'nun (başkaların yanı sıra, 1969d, s. 788 ve 790) düşündüğü gibi, özellikle Alman hiçbir şey yoktur. Özellikle baskıya dayalı olmayan politik yaşamın bütün biçimleri eleştirinin olumlamaya bu dönüşümüne ihtiyaç duyarlar. Aşırı sol grupları ima eden Adorno bu olumluluğun, politik olarak konuşursak, kendilerini burjuva toplumunun en radikal muarızları olarak kabul edenler için bile geçerli olduğunu vurgular. Elbette ki günümüzde durum çok kötüdür,

çünkü politika fazlasıyla ritüelleşmiştir ve *leitmotiv*'i, hatta doksa'sı, "kendi kanaatlerini dayatacak güce sahip olmadan eleştirenler susarlarsa iyi ederler"dir (s. 789). Eleştirenleri bu şekilde susturmak etkisinden hiçbir şey yitirmemiştir.

Felsefe özerklik öğretir, yani ötekinin dayattığı heteronomiye karşı akla dayalı yargıyı öğretir (s. 786). Bununla birlikte, eleştiri toplumsal, politik vs. varlıkla sınırlı değildir; eleştiriyi ve eleştirmeni de kapsar.[7] Özeleştiri sayesinde akıl, duyarsız, aptal ve kör olmayı, başka deyişle kendi kendini yok etmeyi ortadan kaldırır.

Aufklärung özerkliği hedefleyen bir projedir; kişinin aklından kamusal olarak yararlanma özgürlüğünü talep eder. Bununla birlikte, bu özerkliği elde etmek ve garanti etmek için mücadele etmek gerekir. Adorno için demokrasinin önemi şimdi daha iyi anlaşılmaktadır: Bu demokrasi eleştiriye ihtiyaç duyar ve eleştiri yoluyla tanımlanır (s. 785).

(Alman) Aydınlanmacılardan bu yana eleştirinin iki kanadı vardır: doğruyu ve temel olanı inşa etmek için yanlışın, yalanın ve görünüşün imhası. Gerçekten de bu tamamen teorik bir sorun değildir. Marx'ın dediği gibi, eleştiri kafanın bir tutkusu değil, tutkunun kafasıdır. Eleştiri, angajman ve eylem bu anlamda bir aradadır. Marx'ın teorik katkısı felsefeyi radikal bir eleştiriye, başka şeylerin yanı sıra siyasal iktisadın da bir eleştirisine dönüştürmektir. Böylece, Aufklärung'u bir ideoloji olarak eleştirerek aşar. Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi otuzlu yıllardan beri, çok sayıda yaklaşımı, özelikle pozitivist ve ampirist yaklaşımları içeren geleneksel teoriye karşı kendi özgüllüğünü üstlenir. Eleştirel Teori, gelecekteki toplumu, günümüz toplumunun olasılıklarına göre özgür insanların bir topluluğu olarak pragmatik bir şekilde düşünür. Peri masallarının basitleştirici ütopyası artık ortadan kalkmıştır.

7- Örneğin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin büyük eleştirisini açıklayan budur.

Teorik Mirasın Birkaç Öğesi

Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi her koşulda Marksist gelenek içinde yer alır. Otuzlu yıllardan itibaren Horkheimer analizlerinin merkezine, insanların tahakkümü ve otoriter sistemleri niçin kabul ettikleri, başka deyişle "gönüllü köleliği" (La Boétie) niçin kabul ettikleri sorusuna cevap vermesi gereken ideolojinin eleştirisini yerleştirdi. Eleştirel düşünce, akıl ve akıldışı karışımını çözer ve bu karışımı eleştiriye bunca dirençli kılan toplumun yeniden-üretimine eğilir. Bu şekliyle, eleştiri toplumun değişimini öngörür. Bu özlemin radikalliği yazarlara ve ele aldıkları dönemlere göre değişse de, en azından *leitmotiv*'i varlığını sürdürür: "Toplumsal adaletsizliğe karşı" (s. 792-793).

Frankfurt Okulu'nun teorik başlangıcına en fazla etkide bulunanlar kuşkusuz ki Marx, Hegel ve Kant'tır. Gerçekten de, Frankfurt Okulu'ndakilerin Marx'ın eserine getirdikleri yorumun, nesnelciliği ve determinizmi ilan eden dönemin egemen sosyal-demokrat ve Stalinci tutumlarıyla pek ortak bir yanı yoktur. Buna karşılık, bilincin rolünü ve –II. Enternasyonal materyalizminin birçok eleştirmeni gibi– öznellik, şiddet ve kendiliğindenliği Hegel'den alırlar. Korsch ve Lukács'ta Marksizmi canlandıran, "felsefi bakımdan yeniden silahlanma"yı bulurlar.

Büyük ölçüde meçhul olan tutumları, ellili yıllardan önce, 1840'lı yıllardaki Marx'ın ve "Sol Hegelciler"in tutumlarına benzer ("Paris Elyazmaları"). İnsan praksisi aracılığıyla toplumsal bir değişimin olasılıklarının araştırılması, Frankfurt Okulu'nun genç araştırmacılarına *leitmotiv* olarak hizmet eder. Onların savundukları materyalizmin, (terimin Marksist anlamında) maddenin bir fetiş olduğu dönemin egemen ekonomist Marksizmiyle alakası yoktur.

Bir yanda SSCB'nin, diğer yanda derin kriz içindeki bir ka-

pitalizmin varlığı ve devletin büyük müdahaleleri kapitalizmin liberal döneminin sonunu belirtir. 1840'lı yılların "genç Marx" kuşağı için, doğmakta olan proletarya, kapitalizmin negatif yüzünü, yani olası devrimci aşmayı temsil etmektedir. Yirmili yıllar Almanyası'nda, çeşitli devrimlerin yenilgisinden sonra, bu proletaryanın kapitalizme entegre olup olmadığı ya da daha radikalleşerek varlığını sürdürüp sürdürmediği sorusu kendini dayatır. Politika toplumsal sınıflar karşısında özerkleşmiştir. Almanya'da faşizm ve SSCB'de Stalinizm bunun özellikle dramatik örnekleridir.

Kant'ın çalışmalarında bireyin değerini kavramayı ve onu bütünlük içinde yok etmemeyi sağlayan bir duyarlılığı gören, özellikle Horkheimer, aynı zamanda da Adorno'dur. Keza, Kant'tan varoluşun dinamik yanını hissetmeyi de miras alırlar. Hegelci mutlak ve özdeşlik genel fikrine karşı, Horkheimer, belki de aşılabilir bir durumun sefalet ve ıstırabından kaynaklı yas ve hüzünle nitelenen bir düşünce oluşturur. Bununla birlikte, bu aşma asla mutlak adalete, mutlak mutluluğa götürmez... Öncelikle, belli bir biçimde, aşmak öldürmek demektir; ardında, bu sefaletin mirası ve sürekliliği kalır ki, büyülü bir değnek darbesiyle yok olup daha iyi bir toplumu doğurmayacaktır.

Kant bütünlüğün eziciliğine karşı bireyselliği savunur. Adorno bu anlamda, "bütünlük yanlıştır" (Adorno, 1951a, s. 80) diye yazar. Buna karşılık Horkheimer Kant'ın kesin buyruğunu bir tür görev olarak kabullenmez. Daha ziyade, ahlâki itki üzerinde durur. Bu bakış açısına göre politika ahlâki eylemin alanıdır. Oysa, on dokuzuncu yüzyıl felsefesi faillere politik eylemin içinde gerçekleşen ahlâki projelerin argümanlarını verememiştir.

"Yaşam felsefesi"nin (Dilthey, Nietzsche) etkisini de hatırlamak gerekir. Bu felsefe, kapitalizmin soyut rasyonalizmine yaşamın giderek artan itaatine bir tepki olarak algılanmıştır. Ya-

şamın standartlaşması ve normalleşmesi bu rasyonelleşmeden kaynaklanır. Büyük ideolojiler vaatlerini tutmadılar. Bireysel çıkarlar ne kolektif çıkara ne de mutluluğa pek uyum gösterebilir. Buna karşılık, gelişmiş kapitalizmde bütünlük bireyi ezer. Horkheimer ve meslektaşları bu akımın içinde mevcut irasyonalizmi reddederler. "Yaşamın trajik görünümü", gerçek sefaletin gizlice meşrulaştırılmasıdır, çünkü, bu durumda, varlık, görev ve olasılıklar eşanlamlıdır: Yaşam bir görev olarak algılanır. Bu felsefenin bilimciliğe karşı başlangıçtaki saldırıları kabul edilebilir olsa da, günümüzde bilimsel düşünceyi reddi kabul edilebilir değildir. "Bilimi işe yaramaz bir ıvır zıvır haline getirmenin felsefi tarzı, özel yaşamda bir tesellidir, ama toplumda bir dalaveredir" (Horkheimer, 1937a). Yirmili ve otuzlu yılların irasyonalizmi bir pasiflik ideolojisidir.

Horkheimer Dilthey'den bilimsel bir anlayış miras alır: Müspet bilimlerin bilimsel modeline karşı faillerin kavrayışına ve yaşanmışlığına dayanmanın yanı sıra, deneyimlerine de dayanmak mümkündür (Horkheimer, 1939). Bu durumda tarihin failler için olduğu kadar teori için de önemi anlaşılır. Horkheimer (ve Hegel) kavrama yöntemi olarak sezgiyi elbette reddetmektedir: Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* geleneği içinde, Horkheimer insanların geçmişin yapılarını bilinçli olarak ama farkına varmadan yaratmış olsalar bile kendi içlerinde bulamayacaklarını saptar.

Nietzsche bile (Horkheimer, 1935) muğlaklığını korur. Bir yandan, bireyi yücelten, toplumsal sorunları göz ardı eden ya da reddeden bir burjuva filozofu olarak görülür; kuşku verici bir "çalışma" kavramından yararlanan tarih-dışı bir filozoftur. Diğer yandan, Batı ahlâkının mazoşist olduğu şeklindeki radikal eleştirisi dikkat çeker. Bu durum, sefaletin bir sosyalizm normu olmasını açıklar. Sonuç olarak, kültür köle ahlâkı üzerinde, yani Hıristiyan etiği üzerinde yükselmektedir.

Güncellik

Eleştirel Teori'nin katettiği yol özellikle düzdür. Sosyolojik yan bu konuda bir istisna oluşturmaz. Daha ilk çalışmalardan itibaren, yirmili yıllardan Almanya'ya geri dönüşe ve gerçek bir sosyoloji akımının oluşumuna dek süren çalışmalar, sürgünden önce ve sürgün sırasında sürdürülen çalışmalar hep aynı çizgidedir. Bu akım, Alman sosyolojisinde ellili ve altmışlı yılların en belirleyici akımı olmuştur. Adorno'nun etkin Alman Sosyologlar Birliği'ne (DGS) yıllarca başkanlık etmesini bu durum açıklar.

Sosyoloji çalışmalarının felsefi incelemelere daima "eşlik ettiğini" söylemeye gerek yok. Görülebileceği gibi, Frankfurt Okulu'nun sosyolojisi toplumun kavranmasında büyük bir kolektif araştırma teşebbüsüydü. Teorik sosyolojiyle ampirik sosyoloji arasındaki akademik ayrım kabul edilmez. Frankfurt Okulu'ndakiler açısından bu yaklaşımlar birbirini tamamlayıcıdır. Eleştirel sosyolojinin tersi ve yüzüdürler. Bulgulayıcı anlam ve önemlerini bu şekilde kazanırlar.

Bu toplum eleştirisi, Enstitü ekibinin hareketli yaşamı boyunca sürdürdüğü çalışmalarla yavaş yavaş oluşur. Enstitü'nün diyalektik yaklaşımı, onu, tarihi ve kökleri bakımından pozitivist olan egemen sosyolojiden temelde ayrıştırır. Frankfurt Okulu'nun sosyolojisi, eleştiri yoluyla, yerleşik sosyolojinin büyük bölümünün mirasçısı olur. Klasiklerle (Durkheim, Weber, vs.) karşı karşıya gelmenin yanı sıra, ellili ve altmışlı yılların büyük tartışma ve münakaşaları da buna kanıttır. Eleştiri yoluyla miras[8] Frankfurt Okulu'nun toplumun kavranması konusunda sosyolojinin egemen akımlarını aşmasını sağlar.

Değişen entelektüel moda dalgaları üzerindeki *sörfçüler* açısından Eleştirel Teori altmışlı ve yetmişli yıllarda, muhalif

8- Bu miras elbette sosyolojiyle sınırlı değildir.

öğrenci hareketleri nezdinde *in*'di. Günümüzde egemen liberalizm nedeniyle tamamen *out*'tur.

Bir teorinin güncelliği öğüt verme kapasitesiyle, eylem önermeleri geliştirme kapasitesiyle ölçülmez. Teoriler ne ekspertizdir ne de toplumsal strateji. Bu nedenle bir teorinin güncelliği, araçsal akıl anlamında "Neye yarar?" sorusunun cevabıyla kanıtlanamaz.

Bununla birlikte, eleştirel toplum teorisinin güncelliği aynı argümanların bir mabet inşa edildiğine inandırabilecek şekilde sonsuzca yeniden-üretiminden de ibaret değildir. Eleştirel Teori gibi diyalektik ve canlı bir düşünce için böyle bir dogmatikleştirme ölümü anlamına gelirdi: Yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı bir praksise bağlanamayacak bu teorinin şeyleşmesi ve fetişleşmesi olurdu. Marksizmin *vulgate*'si yirminci yüzyılda bu durumun en tiksinti verici örneğidir. Bu belirgin olgu bir yana bırakılsa bile, genel olarak, tamamlanmış bir teori bir tür "hediye paketi" anlamına gelir ve öteki bunu kabul ettiği ya da kabul etmek zorunda olduğuna inandığı ölçüde bir heteronomi edimi halini alır. Diyalektik teori daima "ben ile benim dönemimde analizlerimin nesnesini oluşturan görüngü" arasındaki ilişkiyi ifade ettiğinden, bu teori hep tamamlanmamış kalır. Toplumsalın teorisi, toplumun içinde ve bu toplum üzerinde akıllıca eylemde bulunabilmesi amacıyla toplumu kavraması ve anlaşılır kılması için özerk bireye çağrı yapar. Bu, (burjuva kamusal uzamı örneği – Habermas, 1962/1983) ancak gelişmiş bir kamusal uzam varsa ve bu uzam, aklın ölçütlerine uygun olarak geleceğin toplumunu ortaya çıkartacak şekilde sembolik eyleme imkân tanıdığı ölçüde mümkündür. Bu kamusal uzamın günümüzde var olup olmadığını sormamız gerekir.

Bir teorinin güncelliği onun bize bıraktığı mirastır. "Ben ile analiz etmek istediğim toplumsal görüngü" arasındaki canlı

ilişki, bilinçli insanlardan oluştuğu ve bu insanlar da bilinçli olarak hem kendilerini hem de karşı karşıya geldikleri nesneleri tekrar tekrar oluşturdukları için canlıdır. Bu ilişki şeyleşmiş, yabancılaşmış ve fetişleşmiş bir ilişki halini (kolaylıkla) alabilir.

Araştırmacı "ben", kendi nesnem olarak konumlandım. Kendi dönemimin parçasıyım. Araştırmacı toplumun içine ve kendi dönemine kendi varoluşuyla dahil olur: O da herhangi biri gibi faildir ve dolayısıyla toplumun yeniden-oluşumuna herhangi biri gibi katılır.

Canlı ilişki ve araştırmacının varoluşu üçlü bir zamansallık içinde bulunur. Birinci olarak, yaşadığım her an ölüme doğru ilerlediğim şeklindeki basit anlam içinde, benim varoluşum "ölüm için" varoluştur. İkinci olarak, benim başlangıçtaki olumsallığım bana verilidir: Ben oraya fırlatıldım (Sartre). Dolayısıyla ben daima toplumun bağrında varımdır. Toplum belli bir dinamiğe sahiptir, benimle birlikte kendi ritminde oluşur. Toplum içindeki aktörlerin heteronom konumu budur. Verili bir dönemde somut bir toplum söz konusudur ve ben de bunun içinde yer alırım: "Pratiko-inert bir alan" (Sartre, 1960/1985). Üçüncü olarak, (benim kavrayabildiğim) toplumsal teoriler olumsallığın parçasıdır. Bunlar "kendi dönemlerine aittirler" (Sartre).

Dolayısıyla bir teorinin mirası önceden verilmiş değildir, hatta bir oluşumun zorunlu sonucu bile değildir. Buna karşılık, aktif bir sahiplenme süreci içinde mirası *yapan* benim. Ben onu isterim, bu benim bilinçli tercihimdir. İrade bu süreçte merkezi bir rol oynar, ama keyfi değildir, benim kendime ve meslektaşlarıma sorduğum sorulara bilinçli cevaptır bu. Bu sorular eksikleri ifade eder, irade bu eksiklerin aşılmasını hedefler: Toplumsal dinamik yola koyulmuştur. Benim sorularıma cevap arayışına yatırım yapabilecek bir teori günceldir. Bu-

nunla birlikte, bu teori dogmatikleştirilmeden ya da *vulgate*'ye dönüştürülmeden günümüzün durumuna uygulanamaz ya da "kopya" edilemez, çünkü kendi dönemine aittir.

Günümüzde Eleştirel Sosyoloji

Frankfurt Okulu'nun post-liberal toplum üzerine analizlerinden sonra, çok karamsar, hatta mütevekkil bir söylem beklenebilir: Kültür endüstrisi aracılığıyla totaliter entegrasyon, araçsal aklın ve akıldışılığın tahakkümü, vs. Oysa, Adorno'nun sosyoloji söylemi çok farklıdır.

1968 tarihli bir derste açıkladığı gibi (Adorno, 1993), sosyolojinin çıkış noktası dünyada başının çaresine bakma ve bu tuhaf toplumun niçin ve nasıl varlığını sürdürdüğünü anlama ihtiyacıdır. (Müstakbel) sosyologlar "anonim bir şekilde bize hâkim olan yasaları anlamak" (Adorno, 1973, s. 12) istemektedirler. İşte, benimle toplum arasındaki ilişki budur! Toplumu ve bu toplumdaki her varoluşu niteleyen yabancılaşmaya entelektüel olarak hâkim olmak, ardından da bunu aşmak önemlidir.

Buna karşılık, sosyoloji aynı zamanda üniversite öğrenimi sırasında öğrenilen bir meslektir. Bu eğitim bağlamında, giderek kendini daha fazla hissettiren sosyolojinin önemli sorularından biri işitilir: "Sosyolog olarak nasıl yararlı olunabilir?" Başka deyişle, "Sosyoloji neye yarar?"

Anlama ihtiyacı ile hayatını kazanma ve toplumda araçsal olarak kabul görme ("yararlı olma") ihtiyacı atbaşı gider. Bunlar sosyologların, toplumun çelişik karakterine denk düşen sürekli bir eğilim içinde yaşamalarını sağlar. Sosyolojinin öğrenimi ve uygulanması, Adorno'ya göre, belirtilen iki gereklilikten birine boyun eğmemelidir. Sosyoloji öğreniminde olduğu kadar mesleki pratiğinde de, öncelikle ve özellikle özgürlüğü savunmak gerekir: düşünme ve görüş ifade etme

özgürlüğü, öğretme ve öğrenme özgürlüğü, kamusal uzamda hareket etme özgürlüğü.[9]

Disiplinin iç yapısı, "alt-disiplinler" halinde (aile sosyolojisi, çalışma, şehir vs. sosyolojisi) örgütlenerek hem sosyolojideki hem de sosyologlardaki gerilimi ifade eder: Uzmanlaşma yararcı bir görünüm alır; genel sosyoloji ise özellikle "makinenin bir arada durmasını sağlayan bilgi"ye yönelir (Adorno, 1993, s. 93-94).

Sosyoloji toplumun gerçek kopmalarını ifade eder. Klasik felsefe temelinde oluşmuş özerk disiplinlerin toplaşmasından doğan sosyoloji daha iyi bir gelecek arayışına daima bağlı kalmıştır. Sosyolojinin kurucu babası olduğu ortak kabul gören Comte örneği bunu gayet iyi göstermektedir. Comte'a göre sosyoloji, düzen ilkesi ile ilerleme ilkesi arasındaki ilişkileri analiz ederek, daha iyi bir toplumun mayasını oluşturmalıdır. Böylelikle, kendini aşan toplumun yüzeyi ele alınır. Frankfurt Okulu sosyolojisinde sosyolojinin "klasikler"ine referanslar çok sayıdadır. Birkaçını sayarsak, Durkheim, Pareto, Comte, Weber, bunlar arasındadır. Elbette ki Frankfurt sosyolojisi Marx, Hegel ve Kant gibi daha az sosyolojik olan diğer teorik kaynaklarını da unutmaz. Klasiklere yapılan referanslar yalnızca *akademik must*'lar [gereklilik] değildir. Klasiklerin mirası yeniden şekillendirilir. Kendi mirası üzerine bilinçli çalışmayı reddeden, köklerini kavramayı reddeden ve teorik amnezi peşinde koşan bir sosyoloji, kendi nesnesine koşulsuz boyun eğen bir sosyolojidir. Sonuç olarak, bu sosyoloji disiplin üzerinde katı bir heteronomi uygulayan toplumun nesnesi olur. Genel kural olarak, sosyologlar bu itaati gayet iyi yerine getirirler. Maddi olarak konuşursak, bu onlara az çok konforlu bir yaşam sağlar. Daha önemli olanı, "iyi tarafta" oldukları-

9- Bkz. Adorno'nun ellili ve altmışlı yıllarda üniversite öğrenimine karşı tutumu (1993, s. 16 ve 1951a, s. 334). Bu tutumda hiç sapma görülmez.

na, "iyi insanlar"ın, Sartre'ın "ciddiler"[10] dediklerinin parçası olduklarına bu sayede kesin olarak inanırlar.

Adorno kendi okur kitlesini sosyoloğun politik-militan bir öncü ya da toplumsal terapi uzmanı olduğu şeklindeki anlayışlara karşı uyarır. Sosyolojinin başından itibaren uzman olma ya da buna duyulan ihtiyaç bu disiplinde ağır basıyordu. Uzmanlık yapmak (her zaman) bilimsel gerekliliklerden ya da kazançtan vazgeçmek anlamına gelmez. Sosyologlar arasında uzmanlık eğilimi çok canlıdır çünkü bu onlara karşı karşıya geldikleri çelişkilerden kaçmanın ya da bunları çözümlemenin bir yolu gibi gelir. Buna karşılık, sosyolojinin özü özellikle toplumda mevcut çelişkilerin keşfinden ve açıklanmasından ibarettir. Toplum bu çelişkilerin bütünüdür.

Sosyoloji ve Felsefe

Eleştirel yaklaşımda felsefe ve sosyoloji aşmaya atfettikleri merkezi yeri paylaşırlar. Bu anlamda felsefe fikrin ve dilin şeylerle çatışmasıyla sınırlanamaz (Adorno, 1973, s. 68 ve 71); sosyoloji de toplumsal varlığı sistematik olarak tanımlamakla yetinemez. Felsefe, kelimenin etimolojisine uygun olarak, hakikat ve bilgelik arandığı ölçüde oluşur. Felsefenin önsel kavramı ya da tanımı yoktur. Toplumsal olarak üretilmiş ve şeyleşmiş insan ilişkileri çerçevesinde kapanmış ve şeyleşmiş bilincin tersidir. Felsefe, deneyimin ve yaşanmışlığın yanı sıra, "ifade edilmek istenen şeyi, bu örgütlü girişimle uyumsuz kalan gerçeklik deneyimini ve gerçekten görülen şeyi" (s. 84) kavramak ve nesneleştirmek isteyen "abartılı anlamıyla düşünce"dir (Adorno). Felsefenin ifade ettiği deneyimde nesnellik bulunur, çünkü deneyimin olabilmesi için, bu deneyimin bir nesnesinin olması gerekir. Felsefe bu özgün deneyimi nesneleştirir.

10- Bilindiği gibi, Sartre için ciddi ve hırbo eşanlamlıdır.

Sosyoloji ile felsefe arasındaki bağı daha iyi kavramak için, Adorno'nun, Kant'ın izinden giderek, kanaat ve dünya görüşü kavramlarına verdiği önemden söz etmek gerekir.[11]

Adorno, *Meinung, Wahn, Gesellschaft* adlı kendi metnine çok sık gönderme yapar. Burada, günümüzde kanaatin Platon'daki anlamından –duyuların yanılmasına bel bağlama tarzı– fazlasını ifade ettiğini açıklar. Bundan böyle kanaat endüstriyel kültürün içine sıkı sıkıya kök salmıştır. Bu kültürün içinde "her şey önceden imal edilmiştir, önceden imal edilmiş dünya görüşleri de vardır" (Adorno, 1973, s. 93). Felsefenin amacı kanaati tasfiye etmektir.

Buna karşılık, dünya görüşü, "öznel bir birlik, açıklama ve nihai cevap ihtiyacına denk düşen, şeyler, dünya ve insanlar arasındaki öz ve ilişki" fikirlerini belirtir; "bu öznel bilme ihtiyacını karşılamak için, nesnel hakikat gerekliliğinden önsel olarak kurtulunur" (s. 118). İnsanlar için, dünya görüşü huzur içinde yaşamalarını sağlayan bir dünya açıklamasıdır. Bu açıklama tatmin edici, eksiksiz ve tutarlıdır. Kısacası, dünya görüşü sistematikleştirilmiş kanaattir. Elbette ki "kıt zekâlılar"a özgü değildir. Gündelik yaşam gailesi içinde boğuşabilmek için herkesin bir dünya görüşüne ihtiyacı vardır. Bununla birlikte, dünya görüşü felsefenin tam zıddıdır.

Günümüzde özerk bir düşünce geliştirmek güçtür, bunun yerini öznel değerler sistemi ya da özne kavramını (kısmen) tanımayan müspet bilimler modeline göre argümantasyon sistemleri almıştır. Bu nedenle, dünya görüşünden öznel atılım yanını, yani heteronomiyi kabul etmeden bir şeyi sınamayı korumak gerekir. Sonuç olarak Adorno felsefeyi kendi varlığının içine kolaylıkla yerleştirebilmiştir: "Herkesin söylediğinden ve herkesin dediğinden tiksinti duymamış ve sorgulama-

11- Habermas'ın altmışlı yıllardaki çalışmaları bu geleneğe dahildir. Bkz. Özellikle Habermas, 1962/1963.

dan kendisine sunulan şeye karşı asla nefret hissetmemiş biri filozof olamaz" (s. 173). Aynı saptama sosyolog konusunda da yapılabilir.

Tanımlar ve Kavramlar

Sosyolojinin temeli olan tanımlar, Frankfurt sosyologlarının eleştirisinin merkezini oluşturan geleneksel teoriye aittir: "Ancak tarihi olmayan şey tanımlanabilir" (Nietzsche; keza Adorno, 1973, s. 9-29). Buna karşılık, sosyolojik kavramlar kadar sosyolojinin konusu da –yani topyekûn toplum– tarihsel olarak oluşmuştur. Tanımlamak, bir kavramı kesin olarak niteleyebilmek için başka kavramlar aracılığıyla o kavramı oluşturmak anlamına gelir. Uzam, zaman gibi sosyolojinin anahtar kavramları başka türlü nasıl tanımlanabilir? Adorno'nun felsefi ifadeler konusunda söylediği şey, sosyolojik deyimler için de geçerlidir: "Kelimelerde ve deyimlerde donmuş yaşamı diriltmek gerek" (s. 18).

Kuşkusuz ki tanımlara ilk isyan eden Adorno değildir. Bütün büyük filozoflar, konumları ne olursa olsun, aynı şekilde davranmışlardır.[12] Müspet bilimlerde bu sorun yoktur çünkü bunu felsefeye emanet etmişlerdir. Bununla birlikte, tanımların akla uygunluğu, "özün nasıl bulunduğunu öne çıkarmadan, özün saf tanımını elde edip bir kavramla ifade etme" (s. 27) özlemi nedeniyle varlığını sürdürür.

Pozitivizm

Pozitivizm bu sorunu da reddeder, çünkü o cevabını zaten "olgular"ın içinde bulmuştur: Gözlemlenen şeylerin özü dolaysızca çıkarsanır. Görünüm ile öz arasındaki ayrım, geçmişte kalmış bir anakronizm olarak kabul edilir. Buna karşılık, öz

12- Bkz. Adorno, 1973, Kant'ın örnekleri (s. 18 ve 21-24) ve Nietzsche'nin örnekleri (s. 26) için.

ile anlam birbirine karıştırılmamalıdır. Bu geleneksel ayrımın sosyoloji için büyük önemi vardır, çünkü, Hegelci gelenekte öz görüngülerde tezahür eder. Toplumun özünden ya da toplumsal yasalardan söz edebilmek için bunların toplumsal görüngüler içinde tezahürü gerekir (Hegel, 1972, s. 124).

Adorno ile Horkheimer'in "pozitivizm"den ne anladıkları üzerinde durmak gerekir. Öncelikle, pozitivist yaklaşımın Aufklärung'tan, dolayısıyla da Aufklärung'un özgürleştirici projesinden radikal biçimde koptuğu belirtilir. Ardından, sosyolojik çalışma açısından öncelikle önem taşıyan şey yöntemler-dir. Keza, sosyolojik pozitivizmi çok modern kılan şey, sosyolojinin –hiyerarşinin dayattığı görevlere boyun eğmesi anlamında– idari bir görünüm kazanmasıdır. Ayrıca, eğer öz yoksa, talep üzerine çalışmakta hiç beis görülmez. Sosyolojiyi "uygulamalı sosyoloji" yapan şey budur. Simmel'den ya da Von Wiese'den itibaren sosyolojinin biçimlenmesi (Alman sosyolojisiyle ilişkili olarak) disiplinin bu şekilde araçsallaştırılmasına denk düşer. Elbette ki bu pozitivizmin teorik bir sorunu değildir. Teori olarak pozitivizm kesinlikle "uygulamalı" değildir. Sosyolog, mesleki uygulama bakımından, bir "araştırma teknisyeni" (Adorno) ya da etkin bir "araştırma memuru" olur. Kendilerine sorulan soruları kabul ederler, başkalarının geliştirdikleri yöntemleri uygularlar, vs.: "*research-technician*[13] [...] deneyimleri temelinde ele aldıkları sorunları kendileri seçen, ayrıca, büyüyen... bilgiyle temas halinde kendi tekniklerini ve kendi yöntemlerini geliştiren özerk biliminsanlarının yerini alır" (Adorno, 1993, s. 40).

Buna karşılık, eleştirel sosyoloji de olguların basitçe saptanması ya da ilkeler bütününün bildirge haline getirilmesi değildir. Bir fenomenolojiye ihtiyaç duyar çünkü öz kendini

13- Metinde İngilizce.

hemen göstermez. "Toplumsal olgular" "toplumsalın rakamları" niteliği kazanır (s. 41). Toplumun biliminin, öncelikle insanların yazgısını belirleyen toplumun hareket yasalarına eğilmesi gerekir ki, insanların bu boyun eğmesi değiştirilebilsin. Gördüğümüz gibi, bu yasalar kendi başına değil, fenomenolojik bir biçim aldıkları ölçüde var olurlar. Bu durum, özgür bir toplum için olası gelecekleri düşünmeyi sağlar. Keza, toplumun bilimi bu yasaların değişimlerini analiz etmelidir. Son olarak şunu da belirtmeli ki, toplumun özü toplumun oluştuğu tikel görüngülerde tezahür eder.

Weberci gelenekte toplumsallaşma daima işlevsel ve araçsaldır çünkü burjuva toplumu soyut toplumsal ilişkiler yaratan ticari mübadeleye dayanır (Adorno, 1993, s. 57-60). Pozitivist sosyoloji, soyut olanın sosyoloji değil toplum olduğu olgusunu bastırır. Gözlem, tarif ve sınıflandırma yoluyla ya da araçsal akla uygun bir konunun dahil edilişi yoluyla kavramlar oluşturma tarzı, toplumun gerçek yapısı düzeyinde değildir.

Eleştirel Sosyoloji

Sosyolojik argümantasyonlarda daima geçmişe dönük bir yan vardır. Bu nedenle, toplumsal görüngülerin döngüsel yeniden-üretimi sosyolojik analizlerde tercihli bir yer kazanır. Bu geleneğin kökleri Aristoteles'e dek uzanır.[14] Sonunda, aynı mütevekkil saptama ortaya çıkar: Var olandan başka bir şey var olamaz: "Hayatta kalma bilimi olarak sosyoloji" (Adorno, 1933, s. 30). Adorno'nun ele aldığı altmışlı ve yetmişli yılların sosyolojisinin temeli ile özellikle toplumsal teknikleri ve uzmanlığı eksen alan günümüz sosyolojisinin temeli budur. Buna karşılık eleştirel sosyoloji "toplumun, toplumun özünün, ne olduğunun kavranması olmalıdır [...] Böylelikle bu

14- Ayrıca bkz. Adorno, 1993, s. 268, dipnot 33.

varlığın varolma iddiasında olduğu şeyi ölçebilir, bu çelişkinin içinde toplumun global yapısının değişim potansiyelini ve olasılıklarını arayabilir" (s. 31). Eleştirel sosyolojinin hedefi budur. Alanı son derece geniştir: Var olan her şey, insanın dolayımı sayesinde vardır. Her görüngü toplumsal bütünlüğün bir bileşenidir, sosyoloji için minör nesne yoktur.

Eleştirel toplum teorisi burjuva toplumunu yapılandıran meta mübadelesi üzerinde temellenir. Bu mübadele toplumun var olmasını sağlar, toplumsal bağın temeli budur. Toplum kavramı bunun içinde yok olup gitmez. Aynı zamanda da, insanların öncelikle burada olması, birbirleri için var olmaları anlamında işlevsel bir kavramdır. Keza insanlar esasen çalışan varlıklardır. Son olarak da, eylemleriyle, aralarında mevcut ilişkiyle nitelenirler: meta mübadelesi ilişkisi. Toplum kavramı "ilişkiler kavramı"dır (s. 64). Bireyler arasında dolayımlanır ve dolayımlayıcıdır. Buna karşılık, toplum bir bireyler "derlemesi" değildir, keza bir tür yüksek kavram olarak bireyler dışında var olan bir şey de değildir. Bireyler aracılığıyla ve bireylerin içinde gerçekleşir, yine de bireyler arasındaki ilişkilere indirgenemez. Birey ile özerkleşmiş toplumsal nesnellik arasındaki ilişki "diyalektik toplum kavramının makrososyolojik modeli"dir (s. 69). Bu nedenle sosyoloji diyalektik olmalıdır. Sosyoloji iki çelişik kavram üzerinde temellenmiştir: birey ve toplum. Bireylerle toplum ayrı ayrı ele alınamaz. Toplum, toplumsallaşmış bireylerin, yaşam, çalışma, üretim ve yeniden-üretim süreçleriyle varlığını sürdürür ve yeniden-üretilir.

Bununla birlikte, pozitivist yaklaşımlar çatışma kavramını da kullanırlar. Çıkar çelişkisini ve antagonizmayı ilerlemenin motoru olarak gören Kant'tır. Adorno bu anlayışı 1962 tarihinde ilerleme üzerine konferansında açıkça geliştirmiştir. Pozitivist çatışma sosyolojisi ise çatışmayı, hakkaniyetli bir

dengeye *in fine* [sonunda] götüren liberal rekabet modeliyle yorumlar.[15]

Toplumun işlevselliği toplumsal entegrasyonu ele alan farklı teorilerde açıkça işlenmiştir. Adorno'nun özellikle Spencer ve Durkheim eleştirilerinde göstermiş olduğu şey de budur. Bu klasikler işçi sınıfının burjuva toplumuna entegrasyon olasılıkları üzerinde durmuşlardı. Günümüzde bu entegrasyon, egemen ideoloji ve kültür endüstrisi sayesinde bir gerçeklik olmuştur.

Günümüz toplumsal bütünlüğü, Durkheimcı gelenekte sanıldığı gibi, gerçek bir "birlikte çalışma"nın sonucu olarak değil, farklılık ve ayrımın sonucu olarak vardır. Örgenci ve holist anlayışlara karşı, eleştirel sosyoloji, ayrılık ve farklılık yoluyla toplumsal birliğin oluşumu üzerinde durur. Toplumsal bütünlük dayanışma eylemleriyle değil, insanların antagonist çıkarları temelinde oluşur. Bütünsel özne yoktur. Ayrıca, Horkheimer ile Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirdikleri gibi, irasyonalizm toplumun rasyonelleşmesiyle birlikte artar. Burjuva toplumunun aşırı durumlarında –faşizm de bunlardan biridir– bu diyalektik sert biçimde kendini gösterir.

Esasen pozitivist olan eleştirel yaklaşımın eleştirisi, Eleştirel Teori'ye anakronizm muamelesi yapar. "Verili olana bağlı olan şeyler" yerleşik toplumsal devletin ezici ağırlığını ve gücünü ifade eder. Şu şemayla karşılaşırız: Metafizik ve eleştiri-öncesi düşüncede, öz kavramı önemli bir rol oynadı. Aufklärung bu düşünceyi ve sonuç olarak, öz kavramını aşmıştır. Eleştirel Teori aynı kavramla işlediğinden, tamamen anakroniktir ve modern toplumların analizine uygun değildir.

Pozitivizm ise, genellikle, Eleştirel Teori'ye göre toplumun bilimi olan sosyolojiyle ortak hiçbir yanı olmayan teşhislerde bulunur. Ayrıca, pozitivistlerin savunduğu "somut miti"nin

15- Bkz. bu yaklaşımın ayrıntılı bir eleştirisi için Adorno, 1993 (s. 115-117).

hedefi gerçekten var olanı göstermektir. Ampirik araştırmalardan bunca sık yararlanmalarının nedeni budur. Buna karşılık, somut diye adlandırdıkları şey, analizlerinde görülmeyen soyut bir düzenin ifadesidir.

Eleştirel sosyoloji, deneyimi, bilimcilerin tabulaştırdığı toplumsal teorinin içine yerleştirmelidir. Gerçekten de, günümüz toplumunda deneyim cılızdır. Deneyimin içinde toplum, toplumun radikal dönüşümünü göz ardı eden koşulların ve eksiklerin yaşanmışlığı olarak mevcuttur. Sosyoloji yalnızca deneyimi –ne kadar cılız olsa da– ciddiye almakla kalmamalı, bu cılızlığı içkin bir eleştiriye de tabi kılmalıdır.

Genel olarak bilim, konusuyla ilişkili olmayan yöntem ve argümanlarıyla birlikte başlı başına bir hedef olmuştur. Gerçekte, bilimin meşruiyeti mevcut bilgiye katkısıyla ölçülür. Bilim, bilginin mevcut durumunu aşma hedefinde olmalıdır. Bu koşullarda, sosyolojide çok yaygın olan tevazu yersizdir. Toplumsal olarak konuşursak, sosyolojiyi güçsüz kılan şey bu kendi kendini küçümsemesidir. Mütevazılaşarak, çıkarsız cömertliğini ve dünyayı değiştirme iradesini kendi ardında bırakır. Sosyolojinin kendini küçümsemesi, içine yerleştiği mevcut toplumun basit bir savunusu halini alır.

Sosyolojide, iktidarı ele geçirme ve "toplumsal denetim"in hizmetine girme eğilimi başından itibaren saptanabilir.[16] Buna karşılık, Adorno'ya göre, sosyolojinin temel görevinin bu hükümdar danışmanı olma özlemleriyle alakası yoktur. Toplumun büyüyen rasyonelleşmesiyle birlikte irasyonalizmin de arttığını göstermek ve bilince çıkartmak önemlidir. Weberci ölçütlere göre toplum, amaçlarla araçları birbirine giderek daha iyi bağladığı anlamda rasyoneldir. Buna karşılık, erişilecek amaçlar önsel veri olarak kabul edilir. Bunun-

16- Adorno bu fikri Mannheim ve Veblen'in izinden giderek savunmaktadır: 1993, s. 217-221; Comte konusunda bkz. s. 232.

la birlikte, "türün tatminkâr ve sevindirici biçimde varlığını sürdürmesi"nin (s. 223) toplumun temel hedefi olması için tartışılması gereken şey amaçlardır.

Bilim sıfatıyla sosyoloji, toplumu bir özne olmadığını bilerek ele alır. Örneğin, "eyleyen, toplum" değildir. Ama sosyolojinin konusu toplumdur. Dolayısıyla tek tek bireylerin birliği olarak analiz edilmelidir. Diyalektik toplum teorisinin çıkış noktası budur. Pozitivistlerin yaptığı gibi, toplumu bağlayan şeyle sınırlı kalmak, ampirik olarak mevcut toplumsal şeyleşmeleri teoride yeniden üretmek anlamına gelir. Görüngülerin özü özellikle kendi bağırlarında biriktirdikleri tarihtir. Sonuç olarak, sosyoloji görüngülerin oluş halini, yani zaman içinde oluşumlarını açığa çıkarmalıdır. Görüngülerdeki "oluş"u ve dolayısıyla, aşma imkânını keşfetmemizi sağlayan şey, "fizyognomik" ve "sosyolojik bakış"tır (Adorno).

Verili bir toplumda bireyler ne kadar toplumsallaşmışsa, toplumun sürmesini garanti etmek için fiziksel şiddete o kadar az yer vardır. Bu nedenledir ki, ideolojinin önemi artar ve şiddet bağlam değiştirerek semboliğin içine yerleşir. Toplumu şiddet işletir ve bireylere önceden-oluşmuş olası gelecekleri gösterir. Potansiyel barbarlık yok olmamıştır; toplumsal ilişkilerin içindedir.

Yerleşik sosyoloji bu sosyoloji anlayışına denk düşmez. O, şeyleşmiş bir bilinçtir. Şeyleri göstermesini sağlayan ampirik araştırmalara duyduğu arzuyu açıklayan da budur. Eleştirel sosyoloji, bu şeyleşmiş imgelere sabitlenmiş değildir, o toplumun nereye götürdüğünü öğrenmek ister. Ampirizm ise geçmişten kurtulmak ister. Eleştirel sosyoloji, görüngülerin nasıl ve niçin oldukları şey olduklarını hatırlamaya ve "başarılı olamamış" diğer toplumsal gelişme olasılıklarını unutmamaya çabalar. Elbette, geçmişi idealleştirmemek ya da mevcut toplumu geçmişe yansıtmamak için uyanık olmak gerekir.

Bibliyografya

ADORNO, Theodor W. (1938), "Uber den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Horens", *Dissonanzen* içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag (1956 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1942), "Reflexionen zur Klassentheorie", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 373-391 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1942a), "Thesen über das Bedürfnis", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 392-396 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1946), "Anti-Semitism and Fascist Propaganda", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 397-407 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1949), "Kulturkritik und Gesellschaft", *Prismen* içinde. *Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 7-26 (1976 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1950), "Spengler nach dem Untergang", *Prismen* içinde. *Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 43-67 (1976 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1950a), *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag (1973 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1950), *Schuld und Abwehr*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.

ADORNO, Theodor W. (1951), "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 408-434 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1951a), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag. [ADORNO, Theodor, *Minima Moralia*, çev.: O. Koçak, Metis Yay., 2007]

ADORNO, Theodor W. (1952), "Zur gegenwartigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 478-492 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1952a), " Die revidierte Psychoanalyse ", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 20-41 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1953), "Individuum und Organisation ", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 440-457 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1953a), "Das Bewufitsein der Wissenssoziologie", *Prismen* içinde. *Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 27-42 (1976 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1954), "Bemerkungen über Politik und Neurosen", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 434-439 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1954a), "Beitrag zur Ideologielehre", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 457-477 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1955), "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 42-85 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (195 7), "Soziologie und Empirische Sozialforschung", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 196-216 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1957a), "Teamwork in der Sozialforschung", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 494-499 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1958), "Vernunft und Offenbarung", *Stichworte. Kritische Modelle* 2 içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 20-28 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1959), "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?", *Eingriffe* içinde. *Neun kritische Modelle*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 125-146 (1963 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1959a), "Zum gegenwartigen Stand der deutschen Soziologie", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 500-531 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1961), "Ober Statik und Dynamik als Soziologische Kategorien", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 217-237 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (196la), "Meinung, Wahn, Gesellschaft", *Stichworte* içinde. *Kritische Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 147-172 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1962), "Fortschritt", *Stichworte* içinde. *Kritische Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 29-50 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1962a), "Wozu noch Philosophie", *Eingriffe* içinde. *Neun kritische Modelle*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 11-28 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1962b), "Zur Logik der Sozialwissenschaften", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 547-567 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1962c), "Notizen über Geisteswissenschaften und Bildung", *Eingriffe* içinde. *Neun kritische Modelle*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 54-58 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1962d), "Jene 20er Jahre", *Stichworte* içinde. *Kritische Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 59-61 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1964), "Meinungsforschung und Öffentlichkeit", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 532-537 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1965), "Auf die Frage: Was ist deutsch", *Eingriffe* içinde. *Neun kritische Modelle*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, s. 102-112 (1963 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1965a), "Anmerkungen zum philosophischen Denken", *Stichworte* içinde. *Kritische*, *Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 11-19 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1965b), "Uber sozialwissenschaftliche Objektivität", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 238-245 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1965c), "Gesellschaft", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 9-20, 569-573 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1966), "Erzichung nach Auschwitz", *Eingriffe* içinde. *Neun kritische Modelle*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 85-101 (1963 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1966a), "Postscriptum zu "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", *Soziologische Schriften I* içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 86-92 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1966b), "Negative Dialektik", *Stichworte* içinde. *Kritische Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 7-412 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1966c), "Glosse über die Persönlichkeit", *Stichworte* içinde. *Kritische Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 51-56 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1967), "Einleitung zu Emile Durkheims "Soziologie und Philosophie"", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 245-279 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1967a), "Jargon der Eigentlichkeit", *Schriften* 6 içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 413-524 (1970 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1968), "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 354-371, 578-587 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1969), "Gesellschaftstheorie und empirische Forschung", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 538-546 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1969a), "Materialien zu Theorie und Praxis", *Stichworte* içinde. *Kritische Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 169-192 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1969b), "Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"", *Soziologische Schriften* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 280-353 (1972 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1969c), "Freizeit", *Stichworte* içinde. *Kritische Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 57-62 (1969 baskısı).

ADORNO, Theodor W. (1969d), "Wissenschaftiche Erfahrungen in Amerika", *Stichworte* içinde. *Untische Modelle* 2, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 113-150.

ADORNO, Theodor W. (1969e), "Kulturkritik und Gesellschaft II", *Gesammelte Schriften 10.2*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

ADORNO, Theodor W. (1973), *Philosophische Terminologie*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

ADORNO, Theodor W. (1993), *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

ASSOUN, Paul-Laurent (1989), *L'École de Frankfurt*, Paris, PUF, coll. "Que sais-je?".

BRAKEMEIER, Heinz (1989), "Die Wiedereinrichtung der Sozialwissenschaften in Frankfurt nach 1945", Heinz Steinert içinde (edit.), *Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte*, StS-Sonderband 3, s. 128-152.

BRANDT, Gerhard (1981), "Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980", *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung* içinde, Institut fur Sozialforschung, Leviathan Sonderheft, s. 9-56.

BREUER, Stefan (1977), *Die Krise der Revolutionstheorie*, Frankfurt, Syndikat-Verlag.

DAHRENDORF, Ralf (1958/1986), "Aspekte der deutschen Soziologie der Nachkriegszeit", *Pfade aus Utopia* içinde, Münih, Beck Verlag.

DAHRENDORF, Ralf (1965/1986), "Soziologie und Nationalsozialismus", *Pfade aus Utopia* içinde, Münih, Beck Verlag.

DEMIROVIC, Alex (1988), "Die Soziolegen auf der Suche nach ihrer Disziplin", *PROKLA 70* içinde, s. 33-56.

DEMIROVIC, Alex (1989), "Frankfurter Schule-Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Soziologiestudium am Institut für Sozialforschung (1950-1960)", Heinz Steinert (edit.), *Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte* içinde, StS-Sonderband 3, s. 153-173.

DEMIROVIC, Alex (1999), *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

DUBIEL, Helmut (1978), *Wissenchaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

DUBIEL, Helmut (1992), *Kritische Theorie der Gesellchaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Weinheim/Münih, Juventa-Verlag.

DUBIEL, Helmut (1996), "Kritische Theorie des neuen Kapitalismus? Skizzierung einer Perspektive", *Mitteilungen* içinde, Institut für Sozialforschung, n° 7, s. 33-40.

GRUNBERG, Carl (1924), "Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M am 22. Juni 1924", *Frankfurter Universitätsreden* içinde, 1924.

HABERMAS, Jürgen (1962/1983), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand-Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1971), *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 cilt), Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1992), "L'espace public, 30 ans après", *Quaderni* içinde, n°18, s. 161-191.

HEGEL (1972), *Wissenschaft der Logik II*, *Werke 6*, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag.

HONNETH, Axel (1996), "Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Mitteilungen* içinde, Institut fur Sozialforschung, no. 7, s. 13-32.

HORKHEIMER, Max (1931), "Die gegenwartige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben des Instituts für Sozialforschung", *Gesammelte Schriften* 3 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 20-35 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1932), "Vorwort der Zeitschrift für Sozialforschung", *Gesammelte Schriften* 3 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 36-39 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1932a), "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *Gesammelte Schriften* 3 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 40-47 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1934), "Dammerung", *Gesammelte Schriften* 2 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 311-452 (1987 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1936), "Egoismus und Freiheitsbewegung", *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 9-88 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1936a), "Bemerkungen zu Donald Green", *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 102-107 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1937), "Traditionelle und kritische Theorie", *Traditionelle und kritische Theorie* içinde. *Vier Aufsätze*, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 12-56 (1970 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1937a), "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 108-161 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1939), "Die Juden in Europa", *Gesammehe Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 308-331 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1940), "Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie"., *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 332-351.

HORKHEIMER, Max (1940a), "Vorwort", *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 371-372 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1940b), "Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys", *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 352-370 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1941), "Zur Tätigkeit des Instituts, Forschungsprojekt über den Antisemitismus", *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 373-41 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1941a), "Vorwort", *Gesammelte Schriften* 4 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 412-418 (1988 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1942), "Autoritärer Staat", *Gesellschaft im Übergang* içinde. *Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Francfort, Fischer-Verlag, s. 13-35 (1972 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1946), "Zur Kritik dei instrumentellen Vernunft", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 21-187 (1991 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1949-1955), "Notizen", *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 189-241.

HORKHEIMER, Max (1950), "Lehren aus dem Faschismus", *Gesellschaft im Übergang* içinde. *Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 36-60 (1972 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1950a), "Politik und Soziales", *Gesellschaft im Übergang* içinde. *Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 60-72 (1972 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1951), "Soziologie an der Universität", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 378-380 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1951a), "Invarianz und Dvnamik in der Lehre von der Gesellschaft", *Gesellschaft im Übergang* içinde. *Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 73-81 (1972 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1951b), "ldelogie und Handeln", Th. W. ADORNO ve M. Horkheimer içinde, *Sociologica II*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, s. 38-47 (1962 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1951c), "Soziologie an der Universität", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 378-380 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1952), "Vorurteil und Charakter", *Gesellschaft im Übergang* içinde. *Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 82-92 (1972 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1952a), "Zum Begriff der Bildung", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 409-419 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1952b), "Zum Begriff der Vernunft", *Gesellschaft im Übergang* içinde. *Aufsätze, Reden und Vortrage 1942-1970*, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 193-204 (1972 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1955), "I Kant zum 150. Todestag", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 36-42 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1955a), "Menschen im Großbetrieb", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 95-105 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1956-1957), "Zum Begriff des Menschen", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 43-57 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1958), "Die gesellschaftliche Lage der Angestellten"", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 112-125 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1958-1959), "Philosophie als Kulturkritik", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 81-104 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1959), "Erinnerung", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 104-108 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1960), "Über deutsche Juden", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 160-174 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1960a), "Der Mensch in der Wandlung seit der Jahrhundertwende", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 131-142 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1960b), "Gegenstand und Methode des Gruppendikussionsverfahrens", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 143-146 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1961), "Der Bildungsauftrag der Gewerkschaften", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 201-220 (1985 baskısı).

Horkheimer, Max (196la), "Über das Vorurteil", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 194-200 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1962), "Zum Begriff der Freiheit", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 145-153 (1985baskısı).

HORKHEIMER, Max (1962a), "Kants Philosophie und die Aufklärung", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 160-172 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1963), "Neue soziale Verhaltensmuster", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 231-234 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1963a), "The American Way of Life", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 235-245 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1964), "Feudalherr, Kunde, Fachmann", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 246-255 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1964a), "Vorrede", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 255-257 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1964b), "Wertfreiheit und Objektivität - Max Weber", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 258-261 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1964c), "Jenseits der Fachwissenschaft. ADORNO zum 60. Geburtstag", *Gesammelte. Schrifien* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 261-264 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1964d), "Einsicht in die Gegenwart. Friedrich Pollock zum 70. Geburtstag", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 265-268 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1965), "Bedrohung der Freiheit", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer Verlag, s. 262-279 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1966), "Die Zukunft der Ehe", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlage, s. 280-294 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1968), "Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 324-332 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1968a), "Marx heute", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 306-317 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1969), "Kritische Theorie gestern und heute", *Gesammelte Schriften* 8 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 336-353 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1969a), "Über den Zweifel", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 213-232 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1970-1971), "Pessimismus heute", *Gesammelte Schriften* 7 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 224-232 (1985 baskısı).

HORKHEIMER, Max (1991), "Notizen 1949-1969", *Gesammelte Schriften* 6 içinde, Frankfurt, Fischer-Verlag, s. 189-427.

HORKHEIMER, Max ve Theodor W. ADORNO (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer-Verlaj; (1969 baskısı). [HORKHEIMER, Max ve Theodor W. ADORNO, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 2 cilt, çev.: O. Özügül, Kabalcı Yay., 1995-1996]

JAHODA, Marie (1997), "Ich habe die Welt nicht verändert", *Lebenserinnerungen einerPionierin der Sozialforschung* içinde, Frankfurt/New York, Campus-Verlag.

JAY, Martin (1973/1976), *The Dialectical Imagination: A History oft the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, Boston/Toronto, Little, Brown and Company. [JAY, Martin, *Diyalektik İmgelem*, çev.: Ü. Oskay, Belge Yay., 2006]

JAY, Martin (1976/1989), *L'imagination dialectique. Histoire de 1'École de Frankfurt et de 1'Institut de Recherches Sociales*, Paris, Payot.

KÖNIG, René (1958), *Soziologie*, Frankfurt, Fischer Verlag.

KÖNIG, René (1984), "Uber das vermeintliche Ende der deutschen Soziologie vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* içinde, no. 36, s. 1-42.

KRACAUER, Siegfried (1978), "Die Angestellten ", *Schriften* I içinde, Frankfurt/Main, Suhrkamp-Verlag.

LA BOÉTIE (1574/1983), *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Garnier-Flammarion. [LA BOÉTIE, Etienne, çev.: M. A. Ağaoğulları, İmge Yay., 1995]

LAUTMANN, Jacques et Bernard-Pierre Lécuyer (1998), *Paul Lazarsfeld (1901-1976)*, Paris, L'Harmattan.

LEDERER, Emil (1979), *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen, Verlag Otto Schwartz & Co.

MARCUSE, Herbert (1937/1965), "Uber den affirmativen Charakter der Kultur", *Kultur und Gesellschaft* 1 içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 56-101.

MARCUSE, Herbert (1937/1965), "Philosophie und kritische Theorie", *Kultur und Gesellschaft* I içinde, Frankfurt, Suhrkamp-Verlag, s. 102-127.

MARX, Karl (1972), "Das Kapital" (C 1), *Marx-Engels Werke* içinde (C 23), Berlin, Dietz-Verlag. [MARX, K., *Kapital Birinci Cilt*, çev.: A. Bilgi, Sol Yay., 1997]

MÜLLER-DOHM, Stefan (1996), *Die Soziologie Theodor W. ADORNOs. Eine Einführung*, Frankfurt/New York, Campus-Verlag.

NEGT, Oskar ve Alexander KLUGE (1974), *Kritische Theorie und Marxismus*, Gravenhage, Rotdruck.

NEULOH, Otto (1950), "Berufsmöglichkeiten für Studierende der Sozialwissenschaften", *Soziale Welt* içinde, C II, no 1, s. 76-95.

SARTRE, Jean-Paul (1946), "La liberté cartésienne", *Situations* II içinde, s. 289-308.

SARTRE, Jean-Paul (1949), "Défense de la culture française par la culture européenne", *Politique étrangère* içinde, C XIV, no 3, s. 233-248.

SARTRE, Jean-Paul (1959/1972), *Les séquestrés d'altona*, Paris, Gallimard, coll. "Folio".

SARTRE, Jean-Paul (1960/1985), *Critique de la raison dialectique* I, Paris, Gallimard.

SCHELSKY, Helmut (1947), *Das Freiheitswollen der Völker und die Idee des Planstaates*, Karlsruhe, Kohlhammer-Verlag.

SCHIVELBUSCH, Wolfgang (1982), *Intellektuellendammerung, Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Frankfurt, Insel-Verlag.

SCHMIDT Noerr, Gunzelin (1996), "Eine Geschichte der "Frankfurter Schule" in Briefen", *Mitteilungen* içinde, Institut für Sozialforschung, no 7, s. 81-101.

SCHWEPPENHAUSER, Gerhard (1996), *Theodor W. ADORNO. Zur Einftihrung*, Hamburg, Junius-Verlag.

SONTHEIMER, Karl (1956), "Soziologie als Instrument des Konformismus", *Frankfurter Hefte* içinde, no 8.

SPAERMANN, Rudolf (1959), *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, München, Beck Verlag.

SPURK, Jan (1990), *Gemeinschaft und Modernisierung - Entwurf einer soziologischen Gedankenführung*, Berlin, Verlag Walter de Gruyter.

SPURK, Jan (1999), "La sociologie allemande et le fascisme ou l'histoire sanglante de la raison analytique", *Cahiers internationaux de sociologie* içinde, c. CVII, s. 289-312.

STEINERT, Heinz (1989), "Die fünfte Fakultät: Strömungen in der Geschichte der Sozialwissenschaften an der Universität Frankfurt", Heinz Steinert (edit.), *Die (mindestens)*

zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte içinde, StS-Sonderband 3, s. 17-36.

VAN REIJEN, Willem (1982), *Horkheimer. Zur Einführung*, Hamburg, Junius-Verlag.

VINCENT, Jean-Marie (1976), *La théorie critique de l'école de Frankfurt*, Paris, Éditions Galilée.

VINCENT, Jean-Marie (1998), *Max Weber ou la democratie inachevée*, Paris, Éditions du Félin.

WEBER, Max (1904/1993), *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Bodenheim, Syndikat-Verlag. [WEBER, M., *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ayraç Yay., 2008]

WIGGERSHAUS, Rolf (1988/1993), *L'École de Frankfurt - Histoire, développement, signification*, Paris, PUF.

Dünyayı Sarsan Kitaplar

Kuran

Bruce Lawrence

İncil

Karen Armstrong

Türlerin Kökeni - Charles Darwin

Janet Browne

Kapital - Karl Marx

Francis Wheen

Ulusların Zenginliği - Adam Smith

P.J. O'Rourke

Devlet - Plato

Simon Blackburn

İlyada ve Odessa - Homer

Alberto Manguel

İnsan Hakları - Thomas Paine

Christopher Hitchens

versus kitap

Büyük Milliyetçilik Kuramları
Antoine Roger

Siyasetin Büyük Düşünürleri
Siyaset Felsefesinde Eleştirel Güzergâhlar
Philippe Corcuff

Toplumsal Hareketler 1750-2005
William G. Martin

Türkiye Solu 1960-1980
Ergun Aydınoğlu

Sol Hakkında Herşey mi?
Ergun Aydınoğlu

Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya
Besim Dellaloğlu

versus kitap

İsyan ve Melankoli
Moderniteye Karşı Romantizm
Michael Löwy - Robert Sayre

Devrimci Romantizm
Editör: Max Blechman

Küresel Bir Karşı Kültür
Susan Buck-Morss

Walter Benjamin: Yangın Alarmı
"Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması
Michael Löwy

Franz Kafka
Boyun Eğmeyen Hayalperest
Michael Löwy

Görüntülerin Yazgısı
Jacques Rancière

Bilgiler Kitabı
Çağımızın Önemli Düşünçe İnsanlarıyla Söyleşiler
Constantin Von Barloewen

Devlet Gibi Görmek
İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu
James C. Scott

JAN SPURK

TOPLUMSAL AKLIN ELEŞTİRİSİ

Frankfurt Okulu, kuruluşundan 1960'lı yılların sonunda dağılmasına dek, "şimdiki zaman"ın sosyolojik bir teorisinin hazırlanmasına kendini adadı: Eleştirel Teori. Temel hedefi, rekabetçi kapitalizm ile iktisat ve politika konularında liberal ilkeler üzerinde temellenen "çağ sonu"nu anlamaktı. Bu eser, Frankfurt Okulu'nun önde gelen iki temsilcisinin, yani Adorno ve Horkheimer'in önemli tezlerinin sunumu ve tahlilidir. Adorno ile Horkheimer, köklerini klasik felsefeden olduğu kadar Avrupa ve Amerikan sosyolojisinden de alan gerçek bir eleştirel sosyoloji geliştirmişlerdir. Önce Avrupa'da faşizmle karşı karşıya kalan, ardından 1940'lı yılların Amerikan toplumuyla ve savaş sonrası Almanya'sının ekonomik ve politik gücüyle yüzleşen iki düşünür, modern toplumlarımızın kötülük ve kusurlarını ısrarla tahlil etmekten vazgeçmemişlerdir. Bu düşünürler, bütün eserleri boyunca, toplum teorilerini aklın ve özgürlüğün süzgecinden geçirmişler; faşizmin ve otoriter özelliklerin insan kişiliği ve belleğindeki kök ve izlerinin peşinden gitmişler; faşizmden Amerikan yaşam tarzına, tüketim toplumuna geçişin içerdiği sürekliliklere gözlerini dikmişler; özgürlükçü bir toplumsallık izleğini asla gözardı etmemişlerdir. Günümüzde Frankfurt Okulu'nun analizlerini gözden geçirmek, küreselleşmiş biçimiyle iyice güçlenmiş kapitalist cenderenin damgasını taşıyan çağımızı kavramada kılavuzluk edecektir kuşkusuz.

ISBN 978-9944-989-90-9

9 789944 989909

versus